PIERO MARTINETTI

RAGIONE E FEDE

SAGGI RELIGIOSI

SECONDA EDIZIONE



EINAUDI

SAGGI

XLII.

PIERO MARTINETTI

RAGIONE E FEDE

SAGGI RELIGIOSI

SECONDA EDIZIONE



1944
GIULIO EINAUDI, EDITORE - TORINO

INDICE

RAGIONE E FEDE

I

1. - La parola « ragione », che ha ricevuto tanti sensi negli scritti dei filosofi, è presa qui nel significato piú vasto a designare il complesso dei procedimenti naturali dello spirito umano nell'acquisizione del sapere: essa comprende perciò tutti i processi del pensiero scientifico e filosofico, dall'osservazione e dalla critica dei fatti alla determinazione dei loro rapporti causali, delle loro leggi e dei loro principî: includendo anche tutti i processi raziocinativi che regolano la sistemazione delle leggi e dei principî in un sistema unico logicamente coerente. L'accento è posto in questa definizione sulla parola « naturale », che è intesa qui nel senso suo comune e semplice. Tutti gli uomini desiderano naturalmente di conoscere e tutti gli uomini hanno una scienza, almeno iniziale, dei procedimenti che ad esso conducono e che la logica poi enumera, analizza, e giustifica. Ciò che conferisce ad essi valore è il carattere della loro obbiettività: il sapere che per mezzo di essi è costruito, si impone come un'esigenza universale e necessaria a tutte le intelligenze. Non è questo il luogo di chiarire le ragioni di tale necessità (da cui deriva l'universalità): ciò spetta alla teoria della conoscenza. Solo è necessario qui precisare il senso della universalità. Non si deve intendere, quando si dice che una cono-

scenza ha valore universale, che essa abbia la virtú di imporsi subito, senz'altro, a tutti gli spiriti. Eliminiamo in primo luogo tutte le conoscenze puramente verbali, che sono conoscenze di suoni, di parole, non di realtà e perciò non sono veramente conoscenze. Quanta parte del creduto sapere degli uomini è fatta di conoscenze verbali! Della partecipazione di queste pseudoconoscenze non dobbiamo qui occuparci. Le vere conoscenze sono conoscenze reali, implicanti cioè un'intuizione viva e completa dell'oggetto: la parola « metalloide » p. es. corrisponde per un fisico od un chimico ad una conoscenza vera, reale. Ora queste conoscenze non possono essere trasmesse se manca nel soggetto, che le riceve, una certa preparazione: l'universalità dice soltanto che i risultati di quei processi universali e necessari, che sono le attività della ragione, sono necessari e validi per tutti quelli che sono in grado di ripetere in sé questi processi normali della ragione o almeno ne posseggono virtualmente, nella loro preparazione, la possibilità. Quindi i risultati della scienza sono universali pur non avendo affatto la virtú di imporsi *illico et immediate* a tutte le intelligenze: l'universalità è un'universalità di valore, non numerica. Questo vale tanto piú per le scienze dello spirito, dove non vi è conoscenza degli oggetti senza un'esperienza vissuta interiormente: l'uomo non può dire di conoscere la vita morale se non ne ha un'intuizione personale diretta, se cioè non si è con essa immedesimato e non l'ha in grado maggiore o minore vissuta. Cosí non è possibile discorrere di religione senza avere sperimentato interiormente la vita religiosa. Ma vi sono pure dei filosofi che hanno scritto dei trattati di filosofia religiosa e che mostrano con evidenza di non avere avuto mai nemmeno per un momento un'anima religiosa: come è ciò possibile? Noi non diremo che questi trattati non contengano che conoscenze verbali: possono contenere notizie storiche interessanti ed esperienze di altro genere: ma quanto al concetto di religione essi non possono evidentemente avere alcun valore. Cosí sono inutili, quando manca

la preparazione specifica, tutte le dispute, gli ammaestramenti e simili: tanto varrebbe quanto voler partecipare ad un cieco nato la scienza dei colori. Perché la preparazione religiosa è qualche cosa di ben piú complicato e difficile che una preparazione scientifica. Questa digressione sull'universalità era necessaria per togliere fin da principio l'illusione che le conoscenze razionali si debbano poter trasmettere, imporre, ecc. come si trasmettono le parole. Una concezione razionale del mondo è ciò che vi è per lo spirito di piú « naturale » e si impone da se stessa, man mano che si costituisce, per la obbiettività: e tuttavia è qualche cosa di difficile e di raro, che ben pochi sono in grado di accogliere e di svolgere in se stessi.

2. - Il concetto di « ragione » esige anche *ab initio* un secondo chiarimento, che può qui essere dato come un corollario della definizione posta in principio. La ragione viene in generale identificata con il sapere ragionante e sillogizzante, che, come tale, può esercitarsi solo intorno a concetti logicamente ben determinati e definiti. Questo preconcetto, contro il quale già lotta Jacobi, nasce dalla preminenza tradizionalmente accordata dalla logica ai processi deduttivi, che sono invece solo processi secondari e sussidiari della ragione. La ragione è fatta coincidere in questo caso con la *ratio* degli scolastici, la « *facultas ratiocinandi ac unam rem inferendi ex alia* »; una definizione che è abituale nella filosofia moderna fino a Kant e che ricorre sporadicamente anche dopo, specialmente nella polemica antirazionalista. Per R. Otto, per esempio, il processo della riflessione logica e l'intuizione stanno fra loro in opposizione: quest'ultima è l'illuminazione improvvisa, l'irrazionale ecc.

Ora per « ragione » noi intendiamo, come si è visto, qualche cosa di ben altro. Come nell'aspetto pratico cosí nel teoretico la vita dell'uomo comincia con l'isolamento in se stesso, con la limitazione individuale: nel piú basso grado intellettivo l'uomo è chiuso nel mondo delle sue rappresentazioni soggettive e questo è il

solo mondo che egli conosce. Ogni progresso intellettivo è costituito da una liberazione dalla soggettività, dall'elevarsi ad un conoscere necessariamente valido per tutte le coscienze: questo conoscere che si impone da sé allo spirito è ciò che diciamo oggettività, verità, e l'attività che si esplica nella conquista e nel possesso di questo conoscere è la ragione. Questa non è quindi tanto un'attività conclusa e finita quanto un indirizzo, un ideale: ciò che si può esigere da uno spirito razionale non è di giungere a tradurre il suo contenuto di coscienza in una perfetta forma razionale, ma di considerare questo fine come un ideale e di non lasciarsi imporre su questa via alcun limite, alcun arresto.

Ma anche se noi vogliamo limitare il senso della parola « ragione » alla fase superiore di quest'attività e cioè alla creazione di quei sistemi di concetti, nei quali si incarna per noi il sapere, dobbiamo tener presente che la virtú sua piú alta non è la facoltà raziocinativa, ma la facoltà formatrice dei concetti e dei principî, l'*intellectus contemplativus*. Questa è anzi la sua funzione essenziale (cosí anche già nel Cusano ed in Spinoza): l'intuizione, la visione dell'elemento essenziale, dell'unità interiore delle cose, che si rivela *a priori*, per una specie di consenso, allo spirito: e che crea, in piú alta sfera, i grandi sistemi filosofici e religiosi. Ciascuna di queste visioni razionali è certo sempre preparata da un lungo periodo di esperienze e di riflessioni e perciò sta con esse nella linea dell'unico svolgimento razionale del sapere. Ma è nello stesso tempo una conversione qualitativa e, come tale, un'intuizione immediata: la quale è possibile (come p. es. nei genî religiosi) senza implicare una cosciente elaborazione astratta filosofica o teologica: come per contro è possibile (come nella maggior parte dei filosofi) un ricco svolgimento dell'elaborazione astratta preparatoria senza una corrispondente potenza di visione.

Questo concetto della ragione esclude quindi che per concezione razionale si debba intendere una concezione fondata unicamente su ragionamenti, che non ammetta nulla che non sia logicamente di-

mostrato, che pretenda di tutto chiarire, di tutto comprendere, di tutto risolvere nei suoi concetti. Una concezione razionale è una concezione svolta secondo i mezzi naturali del conoscere obbiettivo: essa parte dal dato, che la ragione accoglie senza poterlo ulteriormente penetrare o risolvere, si eleva alla visione delle verità e dei princípî che lo reggono e conclude (nella filosofia) a quelle verità universali ed assolute, che essa non può piú afferrare e designare altrimenti che per mezzo di simboli. Ciò che dirige lo spirito nella sua formazione non è solo il ragionamento (che vi ha una parte subordinata), ma anche e ben piú l'intuizione intellettiva, la visione dell'unità in tutti i suoi gradi, la potenza di costruire, in accordo coi princípî dell'attività logica, una visione unitaria della vita.

3. - Ogni costruzione teoretica, quindi anche quella che è chiamata fede — e sia pure la piú umile forma di fede —, è sempre anch'essa, come si vedrà, una costruzione naturale della ragione: anzi il compito supremo di questa ci si rivelerà nella costruzione d'una concezione personale della vita, traducentesi nell'azione, cioè d'una fede. Come è possibile allora quell'opposizione di ragione e di fede che è il problema fondamentale della vita religiosa?

Anche la parola « fede » ha significati diversi e non ci interessa per ora determinarne con precisione il concetto. Ciò che ci interessa qui mettere chiaramente in luce è il fatto che vi sono delle costruzioni teoretiche, caratterizzate come fede, che vengono contrapposte alla ragione come da essa indipendenti, anzi come dotate, rispetto ad essa, d'un'autorità superiore. Come avviene questo? Se noi osserviamo, noi vediamo anzitutto che il fatto si manifesta propriamente solo nel campo religioso: in un campo cioè nel quale l'opera della ragione è estremamente complessa ed ardua e universale è invece, per la condotta della vita, il bisogno di una decisione. Vediamo inoltre che la fede è introdotta sempre dalla ragione, giustificata da un antecedente atto della ragione: « *nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum* »[1]. Senza dubbio vi è una

[1] AGOSTINO, *De præd. sanctorum*, II, 5

fede passiva che non chiede a sé nessuna ragione: ma questo non può dirsi che impropriamente una fede: è un atto di imitazione sociale, che non penetra ancora nella sfera dell'intelligenza e che non può nemmeno essere valutato o giudicato, perché appena lo valutiamo, abbiamo bisogno d'una giustificazione, cioè lo trasformiamo in fede riflessa. La fede quindi — quella almeno che vuole essere in grado di giustificarsi e di difendersi — presuppone sempre un previo giudizio, sia pur rapido quanto si vuole, della ragione; anche se Dio parlasse a noi direttamente, dovrebbe in noi antecedere un giudizio per il quale riconosceremmo Dio, la sua veracità e la sua autorità: questo sarebbe un antecedente razionale della fede e non potrebbe venir per mezzo di essa giustificato

Premessa questa giustificazione, la fede propone il suo contenuto: un complesso di dati che vengono imposti come procedenti da una rivelazione diretta di esseri superiori all'uomo o da una tradizione che risale ad una rivelazione di questo genere o da una sorgente di sapere che è nello spirito stesso dell'uomo, ma è diversa dalla ragione e superiore ad essa e perciò è considerata come una rivelazione interiore, un'ispirazione. Questo sapere rivelato è espresso in libri, in formule (dogmi) e ci impone di prendere, anche relativamente agli altri fatti della natura e della storia, una posizione che è od almeno può essere diversa da quella che ci è imposta dalla ragione. Onde, poiché ogni sistema di conoscenze tende naturalmente, per l'unità del conoscere, ad assimilare a sé la totalità del sapere, vengono inevitabilmente a contrapporsi due concezioni della realtà, l'una ispirata dalla fede, l'altra ispirata dalla ragione.

4. - In un esame di questo problema il punto capitale sta nell'esame critico di quei fatti o di quelle facoltà, su cui è fondata la fede. E qui la materia di tale esame si sdoppia subito da sé in due indirizzi. Per l'uno di essi la rivelazione è un fatto esteriore, storico: la sua giustificazione avviene per mezzo di premesse razionali di carattere storico, le quali si propongono di dimostrare come l'atto della rivelazione sia connesso con fatti d'un carattere eccezionale,

che trascendono l'ordine dei fatti naturali: e perciò si imponga come la partecipazione d'una conoscenza superiore alla natura, come la rivelazione d'un'autorità divina. Questo è il soprannaturalismo teologico che ispira l'apologetica tradizionale cattolica. Per l'altro la rivelazione è un fatto interiore: e la giustificazione avviene per mezzo di premesse razionali di carattere filosofico, le quali ci mettono dinanzi ad una specie di intuito interiore mistico, distinto dalla ragione. Questo è il fideismo che ha nell'irrazionalismo teologico contemporaneo, cosí protestante come modernista, la sua piú solida espressione. I due capitoli che seguono sono dedicati all'esame di queste due forme di fideismo.

Ma posto che si possa mostrare, come ci proponiamo di mostrare, che in realtà anche queste pretese rivelazioni sono opera della ragione, sono momenti, aspetti particolari del sapere, resta a chiedere: donde viene questo carattere di apparente opposizione alla ragione? Quale è il posto della fede nella vita della ragione? A questa indagine sarà dedicato l'ultimo capitolo.

II

1. - Le premesse che svolge il soprannaturalismo teologico sono di due specie. Da una parte comprendono tutte quelle nozioni filosofiche d'indole generale che debbono fondare il concetto di verità soprannaturale rivelata: sono quelle nozioni (l'esistenza di Dio, la personalità di Dio ecc.) che l'apologetica abbraccia sotto il nome di *præambula fidei*. Anche le ricerche sul concetto di rivelazione, sulla sua possibilità ecc. debbono essere poste in questa categoria. Il loro insieme costituisce l'abbozzo di un vero sistema filosofico che non è qui il caso di discutere. Dall'altra comprendono l'esposizione d'un certo numero di esperienze privilegiate (i cosiddetti motivi di credibilità), le quali, come una pietra di paragone, sono destinate a provare il carattere sovrannaturale di determinati libri, di deter-

minate tradizioni. queste sono le premesse che richiamano qui il nostro esame. Esse hanno sul punto in questione un valore decisivo: in quanto debbono darci la dimostrazione razionalmente evidente che noi ci troviamo veramente dinanzi ad una rivelazione soprannaturale. Su questo fondamento teoretico costruiscono poi la volontà e la grazia. Questa dimostrazione ingenerando in noi la persuasione che questa rivelazione sia opera divina, impone alla nostra volontà l'obbligo di accoglierla in tutte le sue parti, in quanto opera di Dio: cosí la ragione trova, grazie alla volontà, nel concetto di Dio la base sicura, su cui può assidersi, nella sua totalità, la dottrina rivelata, la fede: questa è precisamente « *assensus intellectus propter auctoritatem Dei revelantis* ». La ragione può abbandonare allora i suoi motivi umani di credere: Dio non ha piú bisogno di alcuna evidenza, perché s'impone per la sua autorità: e la sua grazia illuminatrice compie l'opera confermando la fede umana e trasformandola in un atto soprannaturale.

La costituzione della fede dalle sue premesse teoretiche comprende cosí due momenti: la posizione di queste premesse e l'opera susseguente della volontà e della grazia. Cominciamo qui con l'esame della legittimità delle premesse ossia dei motivi di credibilità: come tali noi vediamo generalmente addotti in primo luogo i miracoli e le profezie, in secondo luogo il fatto storico stesso del cristianesimo e della sua eccellenza. A ciascuno di questi ordini di motivi è bene consacrare un esame separato.

2. - La mentalità magica con cui si connette la concezione del miracolo non ha bisogno d'un esame critico: né d'altronde essa è accessibile ai ragionamenti [1]. Le considerazioni qui svolte non

[1] Nella vasta letteratura relativa al miracolo si noti specialmente: SPINOZA, *Tract. theol. polit.*, V (*De miraculis*); STRAUSS, *Glaubenslehre*, 1840, I, p. 99 ss.; RENAN, *Les apôtres*, 1866, p. XLI ss.; A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1898, p. 64 ss.; *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, p. 309 ss.; A. SCHINZ, *Essai sur la notion de miracle* (« R. de théol. et de phil », 1897); SAINT-YVES, *Le discernement du miracle*, 1909; A. CHIDES, *La notion du miracle* (« R. philos. », 1912, IX); S. WRIGHT, *Miracle in history and in modern Thought*, 1930.

hanno altro fine che di mostrare come essa naturalmente si risolva in altre forme di soprannaturalismo piú raffinate. Anche i fautori del miracolo non possono non riconoscere che la storia ci mette ad ogni pié sospinto di fronte al miracolo. Le origini delle antiche religioni sono intessute di prodigi; le guarigioni miracolose attestate dalle iscrizioni dei fedeli nei santuari antichi sono innumerevoli. Sono attribuiti miracoli a Gesú Cristo, ma sono attribuiti anche a Vespasiano: Tacito racconta il fatto in base a testimonianze oculari. Eunapio riferisce i miracoli di Jamblico, attestati dai suoi discepoli e specialmente da Massimo, che egli dichiara d'aver conosciuto personalmente. Jerocle oppone ai miracoli del Cristo i miracoli di Apollonio Tianeo assicurati dalla testimonianza del filosofo Damis, che accompagnava Apollonio: anzi un anonimo moderno si è compiaciuto di aggiungere ai miracoli le profezie e di scrivere una « certezza delle prove dell'Apollonismo », riferendo le profezie di Omero, Esiodo, Pindaro, Platone, Virgilio, in cui, con un appropriato metodo d'interpretazione, si trovano innegabili riferimenti alla futura venuta di Apollonio[1]. Un teologo cattolico riconosce che molti dei cosidetti prodigi compiuti dai convulsionari sulla tomba dell'abate Paris sono inesplicabili per via naturale[2]: e un contemporaneo scrive a questo proposito nel *Diario:* « Piú si indaga nelle materie religiose e piú si vede l'incertezza dei miracoli ricevuti dalla chiesa che si sono stabiliti in tempi lontani con un cosí scarso fondamento come ciò che avviene oggi sotto i nostri occhi »[3]. Basta percorrere le relazioni sul movimento del « Risveglio » per trovarvi in copia documentate e garantite da testimonianze oculari, visioni, guarigioni miracolose ed anche risurrezioni di morti[4]. I teologi prendono la cosa con troppa leggerezza quando considerano questi fatti come « con-

[1] BAUR, *Drei Abhandl. zur Geschichte d. alten Philosophie*, 1876, p. 10.
[2] *Diction. de théol. cathol.* III, p. 1761.
[3] BARBIER, *Journal*, 1875, II, p. 363.
[4] E. MOSIMAN, *Das Zungenreden*, 1911, p. 74 ss.

traffazioni del miracolo» Queste contraffazioni sono fatti della stessa natura dei miracoli evangelici: ogni religione ha i suoi miracoli ai quali presta la fede piú ferma e considera i miracoli altrui come «contraffazioni»: ma uno spirito non prevenuto non può non riconoscere che tutti hanno in fondo lo stesso valore e ci pongono dinanzi agli stessi problemi. Già Pomponazzi osserva che le false reliquie hanno le stesse virtú curative delle reliquie genuine: ciò che guarisce è la fede, non le reliquie. Vi sono dei santuari egiziani che sono diventati cristiani e poi musulmani senza perdere le loro virtú taumaturgiche [1]: i miracoli di Lourdes hanno il loro riscontro analogico nei miracoli innumerevoli di tutti i santuari di tutte le religioni [2]. Non è da stupire quindi se fino ab antico gli spiriti chiaroveggenti considerano queste prove con una certa preoccupazione: già Tertulliano riconosce l'inanità delle prove dedotte dai miracoli (*Adv. Marcionem*, III, 3). I miracoli provano la missione divina dei rivelatori, ma il valore della prova è condizionato dal carattere morale dell'opera loro. Ciò equivale a dire che non vi sono caratteri intrinseci che permettano di caratterizzare con sicurezza il miracolo genuino. «È per questa ragione che ogni religione resta cosí indifferente al racconto dei miracoli avvenuti nelle altre religioni. I prodigi piú meravigliosi non scuotono la fede di nessuno: tanto è vero che in fondo è il miracolo che è sostenuto dalla fede, non la fede dal miracolo» [3].

Tanto meno è necessario spendere parole circa le profezie, che Giustino ed Origene consideravano come il piú forte argomento in pro della rivelazione e che oggi l'apologetica dovrebbe, per pudore, lasciare da parte. Già gli antichi commentatori ebrei hanno mostrato quali violenze bisogna fare al testo ed alla sua interpretazione per riferire a Gesú Cristo predizioni che i profeti chiara-

[1] MASPERO, *La déesse Miritskro et ses guérisons miraculeuses* («Études de mythol. et d'archéol égyptiennes», 1893, II, p. 402 ss.).
[2] Se ne veda un'enumerazione in WRIGHT, *op. cit.*, p. 130 ss.
[3] A. SABATIER, *Esq. d'une philos. de la religion*, 1898, p. 79.

mente riferivano a persone e cose del loro tempo: i teologi, per salvare in qualche modo la teoria tradizionale delle profezie, hanno dovuto ricorrere all'espediente d'un secondo senso (del tutto arbitrario) nel testo ebraico. È ben noto del resto che in piú d'un punto la leggenda evangelica è stata modellata sulle pretese profezie. Ed in ogni caso sarebbe ben puerile attribuire un cosí alto valore religioso ad una facoltà di previsione dell'avvenire che, anche dato fosse reale, sarebbe solo, come la visione lucida, l'intensificazione d'una facoltà fantastica: fenomeno meraviglioso sempre, specialmente per le mentalità infantili, ma che sotto l'aspetto religioso è, per sé, dell'ordine delle cose indifferenti [1]. I profeti ebrei sono stati senza dubbio nelle origini anche visionari ed indovini: tale era ancora Samuel quando per un quarto di siclo (cinquanta centesimi) dava consulto per ritrovare degli asini smarriti (*Samuel*, IX, 6-8). Ma la grandezza dei profeti ebrei risiede in ben altro.

3. - Qualunque cosa si pensi del resto di questa universalità e, si può dire, volgarità di testimonianze del miracolo, la prima cosa che si deve rilevare circa il fatto in se stesso è che una constatazione del miracolo non è possibile. « Una ricerca storica condotta senza idee prestabilite è sempre nella impossibilità di trovare il divino nel fatto umano e ciò semplicemente per ragioni di metodo » [2]. Storicamente si può constatare un fatto e le credenze suscitate da questo fatto, ma non altro: il soprannaturale è un'interpretazione, non una constatazione. Si può constatare che un fenomeno è meraviglioso, inesplicabile con tuttociò che sappiamo:

[1] « Anche se vi sia una facoltà di visione che coglie realmente il secreto e il futuro — i dibattiti su questo punto non sono ancora chiusi —, essa non è che un dono naturale dell'uomo, come il vedere con i due occhi. La verità dell'insegnamento e la divinità d'un uomo non sono dimostrati con questo mezzo, ma solo per il contenuto di verità dell'insegnamento stesso che ha nelle profondità del nostro essere la sua testimonianza e la sua forza persuasiva ». H. WEINEL in HENNEKE, *Neutest. Apokryphen*, 1924, p. 297. È la superstizione che trasforma la profondità di visione dei veggenti in visione profetica. Si veda p. es. come vennero trasformati dalla fede pubblica in profezie gli avvertimenti e le previsioni di L. F. Gifftheil, l'Elia della guerra dei trent'anni, in EYLENSTEIN *Zum mystischen Separatismus* ecc. « Z. f. Kirchengeschichte », 1922, p. 46-48.

[2] COLUMBA, *Critica storica e fede cristiana* (« Ann. d. Bibliot. Filos. di Palermo », 1912, p. 151).

è impossibile — senza essere onniscienti — stabilire che esso è assolutamente inesplicabile, cioè è un miracolo. « Riconosco con te (scrive Spinoza ad Oldenburg) la pochezza dell'uomo. Ma mi sia lecito chiederti se noi, poveri uomini, abbiamo tanto notizia della natura da poter determinare fin dove si estende la sua potenza e se vi è qualche cosa che la supera; se, non potendosi ardire di farlo senza presunzione, non sia lecito spiegare modestamente i miracoli con cause naturali, per quanto ciò è possibile, sospendendo il nostro giudizio intorno a quei fatti che non possiamo spiegare e cercando di fondare la religione soltanto sul valore della dottrina »[1]. Lungi da noi l'ingenuità di pretendere che non vi siano nella realtà dei fatti misteriosi e — almeno per noi — inesplicabili. Vi sono p. es. dei fatti nelle cosidette esperienze spiritiche che sembrano finora resistere ad ogni ragionevole esplicazione psicologica. Anche Charcot mandava dei malati alla sacra grotta di Lourdes: ciò non vuol dire che egli riconoscesse il miracolo: egli riconosceva il valore — in gran parte inesplicato ancora — dei fattori spirituali sulla cura di molte infermità fisiche. Ciò che narra nella sua autobiografia il dott. Fromer, per diretta esperienza, del rabbino taumaturgo di Szochlin e delle sue esorcizzazioni è di natura da far riflettere gravemente[2]. Non per questo tuttavia noi ci crediamo autorizzati a far ricorso al soprannaturale. Noi ci arrestiamo dinanzi a questi fatti con la stessa « costernata meraviglia » con cui il padre Huc constata nel monastero tibetano di Kounboum l'inesplicabile miracolo dell'albero dalle diecimila imagini, che porta, su ogni foglia, un carattere tibetano ben formato[3].

Il secondo punto che dobbiamo rilevare è questo: che l'interpretazione del miracolo come fatto inesplicabile per mezzo delle cause naturali e perciò dovuto all'intervento diretto di Dio nel

[1] SPINOZA. *Ep.* 75 (ed. v. Vloten, 1895, II, p. 416).
[2] J. FROMER. *Vom Ghetto z. modernen Kultur*, 1906, p. 57 ss.
[3] HUC. *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet*, 1857, II, p. 116-117.

corso delle cose si connette con una concezione mitologica di Dio ed è, anche dal punto di vista religioso, assolutamente inaccettabile. Noi dobbiamo difendere la regolarità dell'ordine naturale, perché con essa sta e cade la causa di Dio. Dio è un Dio dell'ordine: in ciò si distingue radicalmente dagli dèi del paganesimo, che sono caratterizzati dall'arbitrio, dall'azione occasionale ed improvvisa. Voltaire dice argutamente e giustamente che, se un filosofo vedesse il sole arrestarsi ed i morti risuscitare, egli dovrebbe esserne indotto a credere non in Dio, ma in un secondo essere opposto a Dio, che turba l'ordine stabilito dal primo. Sono state le regolarità della natura che, ordinando il mondo dell'esperienza, hanno dato all'uomo la visione d'un cosmo razionale e perciò lo hanno elevato al concetto dell'unità divina: l'apologetica non procede essa ancora dalla constatazione dell'ordine mirabile del mondo? Le leggi della realtà non possono essere ostacoli che la volontà di Dio debba sormontare per realizzare i suoi fini: se questi sono ragione, come possono contrastare con la ragione incarnata nelle leggi della creazione? È contraddittorio pensare l'insieme delle leggi naturali come qualche cosa che coarta la volontà di Dio in modo che egli abbia bisogno, per attuarla, di riservarsi, in certi casi, vie eccezionali, perché anch'esse fanno parte della sua volontà e della sua ragione.

Esprimiamo, per maggior chiarezza, la stessa verità in linguaggio piú strettamente filosofico. Quando diciamo che la ragione divina è immanente alla creazione, diciamo solo in termini teologici che il mondo dell'esperienza, come costruzione dello spirito, è assolutamente condizionato da quel sistema di leggi, in cui si esprime l'esigenza sua dell'unità. Al disopra delle leggi naturali dei fenomeni stanno i principî che esprimono quest'unità nel nostro pensiero: essi sono per noi le condizioni assolute della pensabilità e dell'obbiettività dei fenomeni. Quindi nulla può essere concepito fuori di essi come reale: quando diciamo che Dio non può andare contro le leggi della natura, vogliamo dire essere impensabile

che l'ordine spirituale e divino delle cose possa venir meno, in un punto qualunque, alla perfezione della sua unità.

Ciò tanto è vero che i moderni difensori del miracolo vorrebbero contestare quest'unità considerando le leggi che stringono la realtà come un elemento aggiunto, come una visione (unilaterale) della realtà dal punto di vista dell'uniformità: per contrapporre ad esse l'elemento molteplice concreto, l'individualità irriducibile degli esseri e dei fenomeni, in cui risiede « il mistero ultimo »: qui avrebbe la sua sede il miracolo. A questa concezione prammatistica — riserva fatta di ogni giudizio gnoseologico sul prammatismo — dobbiamo opporre che, se il sistema delle leggi scientifiche è un tentativo sempre imperfetto di cogliere la realtà ultima nella sua unità, esso ha, qualunque sia la forma concreta che assume, il valore d'un'esigenza assoluta: la realtà ultima, il mistero, è nell'unità perfetta che in sé stringe, senza annullarle, tutte le individualità reali, non in una molteplicità caotica che sia fuori o sopra le leggi. Perciò riconosciamo anche noi che non è possibile limitare l'azione di Dio per mezzo del sistema di leggi a noi note: questo è sempre ancora qualche cosa d'imperfetto e di relativo e perciò di inadeguato all'universale attività divina. Ma tanto meno è possibile porre l'azione di Dio in « inizii assoluti », in interventi misteriosi sulla realtà individuale concreta: ciò è un situare l'azione di Dio in quella molteplicità caotica che il nostro pensiero aspira sempre piú a subordinare all'unità delle leggi e che non può venire contrapposto al regno delle forme e delle leggi che come il non essere all'essere. Come noi possiamo (almeno negativamente) dire di Dio che è unità, cosí possiamo dire dell'azione sua (in quanto si può parlare di azione trattandosi di Dio) che essa è ordine e legge, non arbitrio: « *præceptum posuit et non præteribit* » (*Salm.* 148, 6).

Del resto le stesse espressioni di « intervento », di « fini di Dio », ecc. mostrano che la credenza nel miracolo, in quanto contraddice ad una concezione razionale delle cose, si muove in mezzo a rap-

presentazioni antropomorfiche, che solo una bassa religiosità può prendere in senso proprio. Queste sono perfettamente adeguate alla rappresentazione politeistica del divino: applicate al monoteismo, sono un'empietà che abbassa, con familiarità irriverente, l'alta essenza di Dio al nostro livello. Lo stesso concetto di un Dio che ha bisogno del miracolo per attirare su di sé l'attenzione, come un predicatore che batte il pugno sul pulpito per richiamare l'uditorio disattento, non è in sé qualche cosa di puerile e di irreligioso?

4. - Gli spiriti piú chiaroveggenti hanno cercato di salvare il miracolo riconnettendolo ad un ordine piú profondo: ciò che in sostanza è un negarlo virtualmente. A quest'ordine di idee si accosta già Agostino nelle sue incerte e spesso discordi disquisizioni su quest'argomento. I miracoli, egli dice, non possono contraddire alla legge di natura. « Come può dirsi contro natura ciò che avviene per volontà di Dio, dal momento che la volontà di Dio costituisce la natura stessa di ogni cosa creata? » (*De civ. Dei,* XXI, 8). Anche i miracoli veri e propri che sembrano essere contro la natura non sono atti arbitrari di Dio. Dio non è una volontà arbitraria (*temeraria potentia*), ma una « natura », cioè una volontà agente secondo norme d'un valore universale: l'opera sua è un ordine razionale in cui tutto, anche ciò che diciamo miracolo, viene alla luce nel tempo e nel modo che era stato *ab æterno* preordinato nel piano provvidenziale del tutto. La possibilità dei miracoli è già passivamente nelle cose stesse: in questo senso anch'essi obbediscono alle leggi di natura: « *neque enim ex eis vel ille faceret, quod ex eis fieri non posse ipse præfigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior* » (*De gen. ad litt.*, IX, 17). Solo mentre le cause degli altri fenomeni sono nelle cose stesse, quelle dei miracoli sono come *occulta quædam semina* in Dio, nella sua volontà creatrice: fanno parte d'un ordine divino, che è come una natura piú vasta comprendente in sé la natura da noi conosciuta (*C. Faust.*, XXIV, 3). « *Nec ista* (i miracoli), *cum fiunt, contra na-*

turam fiunt nisi nobis quibus aliter cursus naturæ innotuit; non autem Deo cui hoc natura quod fecerit » (ib., XI, 13). Un'intelligenza superiore all'uomo li comprenderebbe come fatti naturali e vedrebbe come mirabili anche i fatti naturali. Il loro carattere di miracolo sta in ciò che essi hanno per fine di convertire gli uomini: « *servavit sibi Deus inusitata quædam quæ faceret ut tanquam dormientes homines ad se colendum mirabiliter excitaret* » (*In Ioh. ev.*, VIII, 1). Anche per Agostino tutto deve potersi ridurre a leggi regolari e costanti: il miracolo vero ed unico è l'ordine stesso delle cose concepito nel suo valore provvidenziale. È in fondo la teoria di Malebranche e di Leibniz (*Theod.*, II, § 206-7). Il carattere del miracolo starebbe solo in ciò che esso ha per causa immediata Dio stesso. Ma se il miracolo appartiene a quella « natura » che ci è ignota, noi possiamo al piú dire che non ne conosciamo le cause: è un arbitrio ingiustificato il porre come causa Dio stesso. Del resto, anche ciò ammesso, manca ogni ragione di distinguere il miracolo dagli altri fenomeni. Se si accetta con coerenza il principio che Dio è ed agisce in tutte le cose, le cause seconde si riducono a leggi e formule della regolarità del suo agire. Ora non è compreso in questa regolarità anche il miracolo?

Nello stesso senso tende in generale la teologia contemporanea[1]. Essa contrappone il miracolo alla concezione puramente meccanica: ma non come un intervento arbitrario, bensí come il segno d'un ordine piú profondo. Per Tyrrell il miracolo non è che un concetto superstizioso del mistero. « I nostri apologeti fanno falsa strada con la loro nozione della legge naturale e del miracolo inteso come una disfatta inflitta alle potenze della natura da una potenza piú forte e intesa a provare la propria esistenza ». Non vi è per la mentalità primitiva altra potenza che la potenza di Dio: l'uniformità delle cose è una sua volontà, non una necessità ad esse inerente. Quindi ogni volta che Dio si allontana da

[1] Si veda p. es. R. WIMMER, *Die biblischen Wundergeschichten*, 1890; MENEGOZ, *La notion biblique du miracle*, 1834; FULLIQUET, *Le miracle dans la Bible*, 1904; I. WENDLAND, *Der Wunderglaube im Christentum*, 1910.

quest'ordine, egli dà origine ad un segno, ad un prodigio: ma non ad un miracolo nel senso che dà a questa parola la mentalità moderna. L'essenziale in questa concezione è il rilievo dato al segno divino che si manifesta nell'ordine fenomenico: ma è questa manifestazione una reale interruzione della serie regolare esterna od una visione religiosa? La risposta per il Tyrrell non è dubbia. Per la mentalità primitiva non vi è una serie regolare esterna infrangibile: essa intercala senza scrupolo le sue visioni subbiettive nell'ordine obbiettivo « non senza aver tuttavia una vaga coscienza che sono altra cosa ». Per noi, dice il Tyrrell, la concezione prammatista della legge non escluderebbe per sé la possibilità di interruzioni occasionali delle sue uniformità, determinate da cataclismi spirituali: ma la riduzione universale dei fatti a leggi e la difficoltà di ottenere con sicurezza dei fatti che siano fuori non solo delle uniformità attuali, ma di tutte le uniformità conoscibili e possibili, tende a confermare la fede pratica nel determinismo universale della natura. Questo determinismo che legittimamente esclude ogni soprannaturale inteso come qualche cosa che è posto nello stesso piano della natura, diventa un assurdo solo quando venga inteso come un'esplicazione metafisica: ed è questo assurdo stesso che ci costringe a rigettare questa falsa esplicazione, a risalire al di là della natura ed a riconoscere il mistero. Il fatto del miracolo non ha quindi storicamente alcuna base: esso è un'impressione religiosa subbiettiva che ci rinvia ad una visione teleologica della realtà ultima, che è la verità e dell'ordine naturale e del soprannaturale ad un tempo [1].

5. - Se poi in concreto chiediamo quali siano questi fenomeni alti ed eccezionali che Dio riserba a se stesso per dare di sé una manifestazione imponente, questi « afflussi del trascendente nel mondo », che cosa troviamo? Un complesso di fatti puerili, che non è possibile prendere alla lettera senza sentirne tutto il ridi-

[1] TYRRELL, *De Charybde à Scylla*, tr. fr., p. 153 ss. Così anche LOISY, *Mémoires*, I, p. 453.

colo: e accanto ad essi altri che sono anche assai discutibili sotto l'aspetto morale. Prendiamo p. es. i libri di Giosué, dei Giudici e dei Re: noi vi leggiamo ordini feroci di sterminio pronunciati da Iahvé contro popolazioni, il cui solo delitto era di difendere il suolo della patria contro gli invasori. I prodigi vi abbondano: le mura di Gerico cadono al suono delle trombe: il Giordano ferma le acque per lasciar passare l'arca: il sole si ferma per dar tempo agli Israeliti di scannare i nemici... Dovremo dunque attribuire questi ordini feroci, queste rappresaglie spaventose, questi delitti e queste violenze, che erano nei costumi di tutte le tribú semitiche, al Padre celeste? Per questo egli interrompeva con volontà eccezionali e solenni l'ordine delle cose? Sarebbero questi gli « afflussi del trascendente nel mondo »? [1]

6. - Questa miseria intrinseca del miracolo come « motivo di credibilità » sta in singolare contrasto con la grande importanza che in generale l'apologetica gli attribuisce. La concezione miracolosa della realtà sorge nella mentalità primitiva; il miracolo è introdotto come una dimostrazione abbastanza ingenua, come un « segno » del divino; come il segno di un Dio antropomorfico, che parla a noi per via di prestigi come Iahvé dal Sinai. Ma l'importanza sua diminuisce nella religione di mano in mano che il concetto del divino si interiorizza e si spiritualizza: oggi, anche nel seno dell'ortodossia, la posizione sua si fa sempre piú critica. Gli stessi apologisti piú medioevali non sanno esimersi, in questo punto, da un senso di esitazione e di imbarazzo: essere fedeli allo spirito storico e critico e raccontare dei miracoli è uno sforzo che diventa sempre piú difficile. Quale è dunque la ragione del suo persistere? La fede nel miracolo persiste oggi, in quanto ha, come ogni superstizione, ancora un certo aspetto di verità; persiste come energica affermazione del trascendente di fronte all'irreligiosità grossolana del materialismo volgare, teorico e pratico. Ma è anche essa un'affermazione altrettanto puerile e gros-

[1] SABATIER, *Exquisse d'une phil. de la religion*, 1898, p. 46.

solana quanto la dottrina che combatte: che inserisce il trascendente nel nostro mondo, identificandolo col meraviglioso e col sorprendente. Per questo e per altre ragioni ancora, che qui non ci toccano, l'elemento taumaturgico avrà sempre diritto di città nella bassa religiosità: sotto questo aspetto è inutile discuterlo e combatterlo. Ma nella religiosità spirituale è un concetto che ha perduto ogni senso: la stessa apologetica filosoficamente piú raffinata lo lascia nell'ombra e cerca alla fede un fondamento piú sicuro nel meraviglioso che si svolge naturalmente nella storia: nell'esistenza e nel valore della tradizione cristiana.

7. - Il riconoscimento delle Scritture come soprannaturalmente rivelate porta con sé l'accettazione di una tradizione: quanto meno della tradizione per cui sono stati tramandati il testo stesso delle Scritture e la sua legittima interpretazione. Questa tradizione è da principio realmente intesa nel suo senso letterale come pura e semplice trasmissione: ma ben presto alla pura trasmissione delle Scritture si unisce in misura sempre crescente anche un'interpretazione ed uno svolgimento delle dottrine in esse contenute: il formarsi di una tradizione sacra accanto alla rivelazione è fenomeno proprio di tutte le grandi religioni storiche [1]. In quanto questa tradizione non è piú solo trasmissione, ma si pone come svolgimento legittimo, essa formula una fede piú ricca e piú comprensiva di quella contenuta nelle Scritture: anzi di questa fede entrano a far parte anche i criterî per la determinazione dell'autenticità e della interpretazione legittima delle Scritture stesse [2]. Cosí per una specie di circolo vizioso la tradizione viene a fondare quelle medesime Scritture, nelle quali pure essa ha il suo punto di partenza e la sua legittimazione. Si capisce allora come Agostino possa dire: « *Ego Evangelio non crederem, nisi me catholicæ ecclesiæ commoveret auctoritas* » (*Contra ep. fundam.*, 5). Il circolo vizioso però è solo apparente: in realtà è il centro di

[1] Cfr TYRRELL, *Le Christianisme à la croisée des chemins*, tr. fr., 1911, p. 37-33.
[2] Cfr. TYRRELL, *De Charybde à Scylla*, tr. fr., p. 4 ss.

gravità della fede che si è spostato: ciò che è immediatamente ricevuto come soprannaturale non è piú la Scrittura, ma la tradizione della Chiesa. Anziché partire dalla constatazione del miracolo nei testi sacri, si parte dall'apprezzamento complessivo della chiesa come istituto religioso, dalla considerazione della grandezza e del valore della tradizione cattolica come da elementi che permettono di concludere alla sua divinità: quindi alla necessità per l'individuo di accogliere con sommissione la fede che essa gli impone. Questa argomentazione riassume in sé tutti i motivi di credibilità che vengono comunemente associati al miracolo: la sublimità della dottrina, la potenza di convertire le anime, la rapida diffusione ecc. Essa è da principio solo un'argomentazione razionale: sotto l'azione della grazia la volontà sanziona poi l'opera della ragione e ne converte l'assenso in una sottomissione assoluta alla riconosciuta autorità divina, in una fede soprannaturale. Una volta che ciò è avvenuto, il fedele non ha piú bisogno di esaminare con la lente i particolari del dogma e della storia e può rinunziare ad ogni decisione personale: con questa accettazione è devoluto alla chiesa il diritto di svolgere nei suoi particolari la fede, anche se questi dovessero andare contro i motivi che hanno determinato l'atto primo di adesione. Da questo punto di vista la fede viene a ridursi ad un unico articolo fondamentale: alla fede nella chiesa. « Obbedendo a tendenze profonde il cattolicismo ha finito per convertirsi e per assorbirsi tutto nel suo principio: l'autorità infallibile della chiesa. La conseguenza è che la fede cattolica si è a poco a poco ridotta ad un solo articolo, la fede nella autorità della chiesa e la sottomissione ai suoi decreti. Credere per un cattolico è ammettere tutto ciò che la Chiesa ha deciso, decide e deciderà: è ammetterlo ad occhi chiusi senza sapere nemmeno in che cosa consista questa decisione »[1].

8. - Questa fondazione della fede soprannaturale è certamente piú abile, piú conscia delle esigenze della mentalità comune che

[1] E. SCHERER, *Lettres à mon curé*, 1890, p. 63 ss.

il ricorso al miracolo. Anche Origene considera questo appello alla tradizione come la via piú conveniente per tutti quelli che non possono dedicare il loro tempo a piú profonde ricerche (*C. Cels.*, I, 9). Però egli conviene poco dopo « essere piú conforme allo spirito del cristianesimo l'appoggiare la persuasione sui fondamenti della ragione e della saggezza che su quelli d'una semplice fede » (ib., I, 13). Nella formazione della coscienza religiosa sia personale sia collettiva la tradizione ha sempre una grande parte: come del resto in tutte le forme dell'attività spirituale. Ma la tradizione è sempre uno strumento secondario, subordinato al giudizio della coscienza personale. Anche se da principio l'assenso alla tradizione è determinato dalla nascita, cioè dal caso, ed è una subordinazione passiva, qualunque ulteriore suo riconoscimento riflesso presuppone un atto di valutazione per cui lo spirito si pone fuori di essa e la giudica. L'atto per cui l'uomo, riconosciuto il valore della tradizione cattolica, delibera di obbedire ciecamente da allora in poi all'autorità che si pone come organo di questa tradizione, è ancora una decisione personale e razionale e perciò valutabile coi criterî della ragione: anche l'atto per cui l'uomo si costituisce come schiavo è ancora un atto di libertà. Ora, qui siamo in diritto di chiedere, su che si fonda un assenso di tanta importanza? Su d'un esame critico, su d'una conoscenza approfondita, su d'una ponderata valutazione? Per nulla affatto. Ciò che qui decide è un assenso puramente sentimentale, fondato su d'un'impressione complessiva, vaga, confusa, soggettiva. I motivi che svolge l'apologetica circa la durata, la grandezza ecc. della chiesa sono in gran parte pure dissertazioni retoriche, apprezzamenti sentimentali e generici senza alcun valore obbiettivo. Nella sua lettera a Spinoza il neo-convertito Alberto von Burgh svolge al filosofo, per convertirlo, con retorica altezzosa tutti questi argomenti [1]. Tu non credi in Cristo? Dunque tu, misero omiciattolo, vile verme della terra, ti credi superiore a tutti quelli

[1] SPINOZA, *Opera*, ed. Gebhardt, IV, p. 280 ss

che hanno creduto, ai patriarchi, ai profeti, agli apostoli, ai martiri, ai dottori, ai confessori, alle vergini, ai santi innumerevoli? Non è questa una stolta, temeraria, esecranda arroganza? Considera, di grazia, su quali saldi fondamenti riposi la fede cattolica. Essa ha per sé il consenso di migliaia d'uomini ben superiori a te in dottrina, ingegno e perfezione della vita: ha per sé la testimonianza di miracoli innumerevoli, dei quali oggi sussistono ancora i segni visibili. Essa si perpetua dall'inizio del mondo senza interruzioni fino ad oggi, mentre le altre chiese sorgono e passano. Essa è stata propagata su tutta la terra ed imposta alle genti da uomini ignoranti, d'origine vile, poveri e perseguitati: contro i quali non valsero la sapienza dei filosofi, la potenza degli imperatori, la violenza degli oppressori. Essa ci presenta i caratteri della vera chiesa: l'antichità, l'immutabilità, l'infallibilità, la universalità, la perpetuità. Essa è governata con un ordine ammirevole, che rivela nel modo piú evidente l'opera dello Spirito Santo, il quale la dirige. Essa ci presenta gli uomini piú virtuosi, i santi piú perfetti, le conversioni piú meravigliose: eretici ed increduli ostinati hanno ripudiato per essa i loro errori vivendo quindi santamente nel suo seno fino alla morte.

A questa sfilata dei motivi retorici tradizionali Spinoza risponde, con pietà ironica, che ogni religione invoca per sé questi argomenti. La cantilena che tu mi reciti del consenso universale, ecc. è anche quella dei Farisei. Anch'essi con non minore arroganza, ripetono l'origine loro da Adamo, celebrano la resistenza della loro religione contro tutte le persecuzioni dei pagani e dei cristiani, vantano miracoli innumerevoli, martiri in numero maggiore di qualsivoglia altra religione, che dai tempi piú antichi ai presenti hanno sofferto per la fede le persecuzioni piú feroci. È vero che nella chiesa romana vi sono uomini santi e pii: ma ve ne sono anche in tutte le altre: lo spirito della vera fede, dalla quale soltanto possono procedere la carità e la giustizia, è in tutte le chiese, mentre ciò che la distingue non è che vana superstizione. In una cosa sola (dice Spinoza) è veramente eminente la

chiesa romana: nella saldezza degli ordini mirabilmente atti a tenere nell'ignoranza la misera plebe in pro della potenza e della ricchezza del clero.

9. - È dunque un esagerare molto al di là del vero i meriti ed il valore della chiesa cattolica il volerne fare qualche cosa di eccezionale e di divino, tale da imporre senz'altro alla nostra ragione un ossequio senza limiti. Certo essa ha per molti aspetti bene meritato dell'umanità: ma questo riconoscimento non ne cancella gli errori e le colpe, che un'apologetica compiacente lascia intenzionalmente nell'ombra, e soprattutto non deve impedirci di constatare la profonda miseria spirituale d'una gerarchia, la quale pretende dalle coscienze una dedizione cosí assoluta. Fra queste piaghe della chiesa una ve n'è in particolare, che Spinoza non tocca e che, di fronte all'esaltazione della chiesa cattolica come istituto religioso autoritativo, deve essere rilevata. A differenza di altre grandi religioni, la chiesa cattolica ha contro di sé un'esecrabile colpa: le mani sue grondano del sangue di migliaia e di migliaia d'innocenti: la ferocia con cui essa ha tormentato e soppresso i suoi avversari è senza pari nella storia. Io chiedo a qualunque spirito non prevenuto di leggere, per esempio, se gli regge l'animo, la storia del massacro dei calabro-valdesi, sgozzati a migliaia, uomini e donne, come agnelli, alla presenza degli inquisitori e poi squartati ed appesi alle piante delle strade e dico: Come può una religione, che ha reso possibili ed approvati simili atti d'una ferocia che disonorerebbe anche una tribú di cannibali, presentarsi a noi come la religione ideale della santità e della carità? [1] Né si dica che questo è avvenuto per abuso d'uomini o deve essere imputato al potere secolare: queste sono ipocrisie che non illudono nessuno, nemmeno quelli che se ne servono. È ben noto che la pena di morte per gli eretici è una dottrina costante della chiesa e che questa colpiva di scomunica i principi che si rifiutavano di obbedirvi: ed anche oggi essa esalta i massacri

[1] F. DE BONI *L'inquisizione e i calabro-valdesi*, 1864, p. 105 ss.

della notte di S. Bartolomeo e proclama il proprio diritto all'intolleranza [1]. Del resto nessun pretesto, nessun appello alla barbarie dei tempi può giustificare l'intolleranza e la crudeltà in una chiesa che ha dinanzi a sé i precetti e l'esempio del Cristo.

10. - Né la storia della vita intellettuale della chiesa ci offre uno spettacolo piú confortevole. Le vicende del conflitto tra la chiesa e la scienza sono troppo note per dovervi insistere. Gettiamo solo uno sguardo per un momento sui problemi biblici e vediamo quale è in questo campo, che deve interessare cosí direttamente ogni spirito religioso, l'atteggiamento d'una chiesa che pretende di guidare infallibilmente le intelligenze. Essa non può certo piú oggi rivendicare alla Bibbia quel valore d'una rivelazione perfettamente ed assolutamente divina in tutte le sue parti, anche nelle parole e nelle virgole, che sarebbe la sola posizione coerente del soprannaturalismo. Non è necessaria una grande penetrazione filosofica per vedere che il fare Dio autore d'un libro è un mito cosí infantile come quello della fabbricazione dell'uomo con dell'argilla: un libro composto necessariamente di parole e di concetti umani, non può essere che opera umana. Affermare quindi dei libri sacri che essi sono « in tutte le loro parti » opera dello Spirito Santo ed escludono ogni errore è affermare cosa patentemente assurda. La rivelazione non può intendersi, se mai può ricevere un senso, che nel senso di « ispirazione »: per « libro rivelato » non può ragionevolmente intendersi altro che un libro nel quale, attraverso l'imperfezione e l'errore, che ha ogni opera umana, parla una sapienza divina. La chiesa dovrebbe pertanto essere anzitutto in grado di stabilire con precisione e con certezza quali sono gli scritti dell'A. e del N. T. che debbono essere riconosciuti come autentici, cioè divinamente ispirati! e poiché anche negli scritti autentici vi è un fattore umano, fonte di errore, dovrebbe in secondo luogo precisare fin dove giunge l'azione di questo coefficiente umano. Ora tutti sanno attraverso quali

[1] *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2 ed., 1931 ss. Vol. II: artic. *Bartholomäusnacht*. Vol III; art. *Duldung*.

compromessi e quali miserie si è trascinata l'esegesi ortodossa in questi ultimi tempi. Essa si limita in generale a ripetere i vieti testi leggendari, salvo a seguire contro voglia la critica in quei punti, dove la tradizione si è resa impossibile. Essa riconosce p. es. che la Bibbia non è un'autorità in materia astronomica: là essa parla secondo i concetti umani. Ma perché non possiamo dire la stessa cosa dei racconti della creazione? E delle guarigioni degli indemoniati? E della risurrezione dei morti? Se la balena di Giona è un mito, che cosa dobbiamo pensare del carro di fuoco di Elia? E degli orsi del profeta Eliseo? Dove il miracolo è vero nel suo senso materiale e dove nel suo senso morale? Fino al secolo XVIII il Pentateuco era per l'ortodossia opera di Mosè come l'*Iliade* era opera di Omero. Adesso anche la critica cattolica riconosce che la tesi non è piú sostenibile. Il senso letterale dei libri di Giona, di Ester, di Daniele, che un tempo non era nemmeno lecito discutere, è oggi abbandonato. Anche la chiesa si adatta oggi a riconoscere ciò che aveva veduto nell'antichità Porfirio, che il libro di Daniele è del tempo non di Nabucodonosor, ma di Antioco Epifane. L'autenticità paolina dell'epistola agli Ebrei era sostenuta fino a qualche tempo fa come sicura: oggi la maggior parte degli esegeti, anche cattolici, ne riconosce, per ragioni inoppugnabili, l'inautenticità[1]. Come lusingarsi che possano sostenersi stabilmente le altre leggende che fanno parte della fede? Il libro della Genesi poteva sembrare un tempo un libro d'eccezione che si levava dalle tenebrose origini, come un documento divino: oggi dalle tavolette cuneiformi sono venuti fuori racconti della creazione e del diluvio e codici sorprendentemente analoghi a quelli ebraici: sono gli stessi miti, le stesse leggende, le stesse leggi, che gli Ebrei ricevettero, probabilmente attraverso i Cananei, dalla antichissima cultura babilonese e che in seguito rielaborarono, sotto l'influenza dell'alta coscienza morale dei profeti, in senso

[1] *Dictionn. théolog. cathol.*, VI, p. 2080-1



monoteistico[1]. Tutti i critici, anche i piú conservatori riconoscono oggi come un risultato sicuro che il Pentateuco non solo non è di Mosè, ma non risale, nella sua elaborazione definitiva, oltre il V-IV secolo av. C.; che la storia dei patriarchi è un tessuto di antiche leggende popolari che non sappiamo se e in qual misura abbiano un fondamento storico. Come si può ancora togliere dalla corrente complessiva della cultura semitica la tradizione ebraica ed erigerla in rivelazione di Dio? Come sperare che possano ancora sostenersi l'autenticità dell'Ecclesiaste o dei Salmi, il carattere allegorico del Cantico dei cantici? Come può una persona ragionevole ancora tenere per indubitabile la storicità delle leggende evangeliche sulla nascita e sulla risurrezione? Su tutti questi punti le decisioni ufficiali della chiesa mostrano chiaramente a chiunque abbia occhi per vedere, che esse sono il frutto non d'un'illuminazione soprannaturale, ma d'un poco illuminato arbitrio[2]. I risultati del pensiero critico, che la chiesa condanna, sono, nei punti essenziali almeno, cosí chiari ed imperativi, che sarebbe veramente un far torto all'intelligenza dei difensori dell'ortodossia il supporre che essi non ne comprendano il valore. È la considerazione delle conseguenze pratiche che molto probabilmente li arresta in una specie di riserbo prammatistico: ciò che ha su di essi una efficacia persuasiva irresistibile non è tanto il valore delle loro tesi quanto il valore pratico dell'ortodossia in generale. È cosa veramente dolorosa che tante nobili intelligenze non si rendano chiaro conto che nel mondo dello spirito il valore

[1] LOISY, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, 1901; F. DELITZSCH, *Babel und Bibel*, I-IV, 1902-4, n. ed. 1921; SCHRADER, *Die Keilinscriften und das Alte Testament*, 1902; M. JASTROW, *Hebrews and Babylonians Traditions*, 1914. Su Hammurabi e Mosè si vedano le belle pagine in KITTEL, *Die alttestam. Wissenschaft*, 3, 1914, p. 256-259.

[2] LOISY cita nelle sue *Memorie* come caratteristico per il regime intellettuale dei cattolici l'affare de' *Comma johanneum*. « Se esiste nella Bibbia latina, il testo ufficiale della Chiesa romana, un'interpolazione ben caratterizzata come tale, un testo veramente apocrifo, esso è il versetto 7 del cap. V della I Epistola attribuita all'apostolo Giovanni ». I cardinali e consultori del S. Ufficio hanno con decreto del 13 gennaio 1897, approvato e confermato da Leone XIII il 15 gennaio, proibito di mettere anche solo in dubbio che il versetto sia « testo autentico di S. Giovanni ». LOISY, *Mémoires*, I, p. 435 ss.

piú alto è la verità e che nessuna considerazione pratica può giustificare un atto di insincerità intellettuale.

11. - Questa fondazione della fede per via di un appello alla grandezza, al valore, all'infallibilità della chiesa cattolica è dunque del tutto illusoria. Essa non è che l'apparenza d'una giustificazione razionale: in realtà essa nasconde la larvata imposizione d'un'autorità dispotica. La potenza della chiesa cattolica è la potenza di fatto d'un'organizzazione gerarchica, la quale si attribuisce un'autorità assoluta: essa non ha bisogno di prove, è un controsenso chiederle delle prove. Dare delle prove, riconoscere un'autorità qualunque indipendente dal suo insegnamento — e sia pure anche solo per decidere ad accettarlo senza condizioni — è già una contraddizione alla suprema autorità della chiesa, per la quale il Cristo, le Scritture e la tradizione stessa hanno valore solo in quanto e nella forma in cui sono da essa riconosciuti. D'altra parte questo appello ad una fede incondizionata va incontro, con una saggezza politica profonda, alla tendenza delle moltitudini verso la passività e l'ossequio servile. Coloro che fanno uso della ragione ed esigono delle prove per credere sono infinitamente pochi: la infinita maggioranza degli uomini è un gregge che pascola là dove si trova. Le convinzioni religiose non hanno in essi alcun fondamento intellettivo: essi le accolgono come una tradizione sociale e vi si rifugiano, senza prenderle troppo sul serio, perché esse offrono loro in una forma popolare e facile l'adombramento d'una verità che essi oscuramente presentono. A queste coscienze crepuscolari la posizione autoritaria della chiesa cattolica offre l'affermazione d'una dottrina che non soffre discussione, l'appoggio d'una tradizione secolare e d'una moltitudine di credenti, il conforto delle pratiche e dei riti, concede un'indulgenza sapiente, promette riposo e sicurezza: quale meraviglia che le turbe si gettino nelle sue braccia? È inutile quindi mettere innanzi una parvenza di fondazione razionale, che è ritirata appena annunziata: essa è solo il pretesto ironico

per un appello all'obbedienza assoluta. Volete essere cattolici? Rinunziate senz'altro all'esame ed alle prove, imponete silenzio alla vostra ragione, abituatevi a credere senza vedere e senza sapere ed abbandonate completamente nelle mani d'un direttore di coscienza la vostra intelligenza e la vostra personalità intiera [1]. Il maresciallo d'Hocquincourt si era convertito senza sapere perché. Nessuna ragione, esclama il P. Canaye: che bella grazia il Signore vi ha fatto! [2]

12. - Noi abbiamo veduto che cosa valgano di fronte alla ragione i cosidetti motivi di credibilità: ci resta da vedere che cosa valgano l'opera della volontà e della grazia. Anche supposto che l'esame storico della tradizione ci facesse concludere al suo carattere divino, può questa constatazione della ragione servire di fondamento ad una fede assoluta, irrevocabile, indipendente dalle stesse constatazioni storiche, sulle quali si è inizialmente costituita? Questo grado superiore di certezza deriva, si dice, dall'influenza della volontà, che, una volta fatta certa dell'azione diretta di Dio in determinati punti, ha il diritto di imporre una fede assoluta in tutto il contenuto della rivelazione, un *assensus super omnia*. Ma questo decreto della volontà non può cessare mai di essere condizionato dalla constatazione iniziale del carattere divino della tradizione: che è un atto razionale ed umano. È vero che ogni conclusione, ogni atto di sintesi rispande una nuova luce che va ben al di là delle premesse: ma ciò non muta sostanzialmente il rapporto delle premesse con la conclusione: che, isolata da esse, è un puro arbitrio. L'assenso stesso all'autorità di Dio fissata nella tradizione è ancora sempre, anche come atto di volontà, una decisione razionale fondata, oltre che sui motivi di credibilità, sulla conoscenza razionale che abbiamo di Dio. L'adesione completa alla tradizione, la decisione di credere a tutto ciò che la chiesa propone e potrà in avvenire proporre è dunque una

[1] SCHERER, *Lettres à mon curé*, 890, p. 3 ss.; J. A. DORNER, *Christliche Glaubenslehre*, 1886, I, p 66-76.
[2] S. EVREMOND, *Oeuvres*, 1909, p. 3.

decisione ragionevole solo in quanto presuppone sempre quella riserva critica che è inerente ad ogni conclusione della ragione: e cioè la possibilità d'una revisione del proprio giudizio quando le premesse su cui essa si è inizialmente costituita vengano a mancare. Rinunziare a questa esigenza non è un elevarsi sopra la ragione (cosa assurda ed inconcepibile), ma vuol dire rinnegare la ragione, accogliere ad occhi chiusi e per sempre, in base a premesse che non hanno alcuna certezza assoluta, le decisioni d'un'autorità esteriore rinunziando alla qualità di essere ragionevole. Ora questa rinunzia è un atto moralmente ben grave. Essa potrà sembrare leggera a tutti coloro che non hanno mai in realtà levato il capo dalla terra e vivono passivamente la vita del gregge: ma chi sa il valore e la dignità della ragione non può piegarsi a questa servitú spirituale senza sentire dentro di sé il rimorso d'una voluta degradazione, che nessuna considerazione può giustificare.

Né l'appello alla grazia può legittimare questa rinunzia: esso è un appello senza valore alla visione mistica, cioè all'arbitrario ed all'ingiustificabile: chi può obbiettivamente decidere dove discende la vera grazia? Con l'appello alla grazia si può giustificare l'appello alla tradizione, ma si possono anche legittimare le credenze piú diverse, si può aprir la porta a tutte le fantasie degli illuminati e dei fanatici. Non parlano essi sotto l'azione d'una grazia? La sola vera grazia, obbiettivamente incontestabile, è l'illuminazione della ragione.

13. - Se una conclusione può avere l'indagine che precede, questa è che la differenza tra il punto di vista del soprannaturalismo teologico e il punto di vista filosofico si riconduce in ultimo ad una irriducibile differenza di preparazione e di mentalità che rende inutile ogni discussione. Ciò che diciamo obbiettività scientifica non è solo una questione esteriore di metodo, ma è una posizione che risulta da una preparazione mentale, piú o meno conscia, è un vero atteggiamento filosofico dello spirito,

un consenso in certe premesse generali che condizionano non solo la costruzione scientifica, ma la visione stessa dei fatti. Se si esaminano i principî della critica scientifica e storica — come la naturalità dei fatti, il loro collegamento causale ecc. — noi vediamo che essi costituiscono i principî d'una visione generica complessiva, in cui tutte le intelligenze debbono consentire, perché essi sono le condizioni stesse dell'obbiettività del conoscere. Se a questi principî si mescola una prevenzione dogmatica qualsiasi, noi sentiamo subito questa alterazione della «preparazione» come una specie d'inquinamento che travisa la stessa apprensione dei fatti e dà a tutta la costruzione una direzione senza valore obbiettivo. Una discussione non è possibile, se non si tiene conto di questa «preparazione»: e se un accordo non preesiste rispetto ad essa, qualunque discussione fondata sulle esperienze o sui testi è perfettamente inutile. Perché sono le differenze nella preparazione intellettiva che creano divergenze insuperabili tra mente e mente e rendono possibile il connubio d'una dottrina e d'una ingegnosità indiscutibile con concezioni assurde e puerili. Le strane teorie del teologo F. Hutchinson[1], avversario di Newton, che vedeva nell'A. T., per un'interpretazione tutta sua delle radici ebraiche, un sistema perfetto di teologia cristiana e nei primi ebrei dei cristiani che avevano preformato in simboli la loro fede e la storia stessa del Cristo venturo — dottrina che trovò anche nella teologia d'allora un certo consenso — erano fondate su d'una conoscenza profondissima dell'antichità ebraica: ciò che mancava era la preparazione, la mentalità critica. Lo stesso dobbiamo dire della maggior parte delle biografie e delle apologie che la teologia cattolica dedica al fondatore del Cristianesimo. La miseria di queste interpretazioni ortodosse non è dovuta a difetto di scienza, ma all'angustia mentale a cui l'educazione ecclesiastica irreparabilmente condanna le intelligenze. Filone ripete con insistenza che prima di entrare nel sacrario della religione, che è la filosofia di-

[1] F. HUTCHINSON' *Thoughts concerning Religion*, 1743.

vina, bisogna passare attraverso la filosofia umana, che ne è la preparazione: cosí egli interpreta la leggenda di Hagar la schiava e di Sara. L'educazione ecclesiastica segue la via contraria: prima accieca lo spirito con un'educazione unilaterale, antifilosofica: poi lo chiama a giudicare di ciò che esso piú non riesce a vedere. Bisogna quindi rassegnarsi a considerare la mentalità teologica come una deviazione sulla quale è inutile cercar di agire con i mezzi dell'intelligenza. Tutti sanno che J. Smith, il fondatore del mormonismo, è stato anche un povero ciarlatano: lasciando da parte le sue invenzioni delle placche d'oro e degli Urim e Tummim, è caratteristica la sua pretesa traduzione di due comuni papiri egizi, nei quali egli lesse nientemeno che il « libro di Adamo »! [1] Ora quando si pensa che vi sono nel secolo XX dei teologi (mormoni), che difendono seriamente la divinità del *Libro di Mormon* e celebrano il mormonismo come la religione ultima e definitiva che può essere respinta solo dai malvagi il cui cuore è stato indurito dal demonio, non si può non essere tratti a riflessioni singolari sul carattere e sul valore della mentalità teologica!

III

1. - L'apologetica protestante non ha mai dato un'eccessiva importanza al miracolo. Restringendo l'autorità della Bibbia al suo contenuto spirituale, essa vi cerca non un ammaestramento od una dimostrazione, ma una rivelazione mistica che si impone da sé alla coscienza dell'individuo per una specie d'intuizione. Non sono i miracoli, né le profezie, né la tradizione della chiesa che conferiscono alla Bibbia il valore d'una rivelazione soprannaturale: la Bibbia nel suo complesso suscita una coscienza cristiana, una fede viva che diventa poi essa stessa giudice della Bibbia: è quella fede che Calvino chiama la testimonianza vivente dello

[1] E. Meyer, *Ursprung und Geschichte der Mormonen*, 1912, p. 64-65.

spirito. È quindi in realtà l'appello ad una « divinazione », per cui il vangelo apre allo spirito il suo senso: e per cui qualunque fenomeno naturale può apparire alla coscienza religiosa come miracolo, quando essa vede piú chiaramente espressa, per sé, in questo fatto l'azione e la provvidenza di Dio. Gli stessi eventi della storia evangelica non dovrebbero pretendere ad un carattere privilegiato, se non in quanto esercitano sulla coscienza una azione piú profonda: ma qualche volta l'ortodossia protestante cerca per questa via, con una rara incoerenza, di salvare almeno i miracoli fondamentali della storia evangelica, lasciando gli altri nell'ombra. Il principio di questa divinazione religiosa è naturalmente cercato, esclusa la ragione, nel sentimento, nell'attività od in una qualche particolare forma d'intuizione indipendente dalla ragione. Essa è quindi in origine solo un'esperienza di valore: ma diventa in appresso una fonte di sapere teologico, indipendente dalla scienza e dalla filosofia, che può essere formulato in principî universalmente validi e per mezzo di essi influire sulla nostra concezione della personalità storica di Gesú e della sua rivelazione.

Per Augusto Sabatier[1] la religione è essenzialmente un atto sentimentale e pratico, è una rivelazione morale di Dio, che, per essere sentita, non ha bisogno che della purezza del cuore: « il suo oggetto è sempre una realtà morale o religiosa che si manifesta immediatamente alla coscienza senz'altra dimostrazione che la dimostrazione interiore dello Spirito Santo » (*Les relig. d'autor.*, p. 512). Essa si riveste sempre d'una dottrina: « l'emozione religiosa si accompagna sempre ad un'immagine, che rappresenta l'oggetto causante tale emozione: essa si trasforma poi, per la riflessione, in idee, dottrine, dogmi » (ib., p. 533-4). L'elemento primo è quindi un elemento emozionale, la fede, la pietà intima: l'elemento intellettuale è secondario: il « cristianesimo è una vita, dunque deve generare la dottrina » (*Esq.*, p. 293). Questa forma

[1] A. SABATIER (1839-1901), *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1898; *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904.

intellettuale è sempre inadeguata al suo oggetto e perciò simbolica: essa varia e si rinnova continuamente. La scienza è un'attività di origine e di natura diversa dalla fede, perché è un atto dell'intelligenza, soggetto alle leggi ed ai criteri del conoscere. Ma un accordo tra fede e scienza è possibile: esse ne hanno la garanzia in ciò che entrambi sono due lati inseparabili dell'attività dello spirito come la bontà e la verità! Una religione veramente spirituale deve essere strettamente attaccata alla fede viva, che ne è il nucleo vivente: ma per mezzo del simbolismo critico mettersi in accordo con la scienza ed assumere quella veste che è piú conforme al tempo. In ciò le sono di aiuto la storia e la psicologia della religione. Il Sabatier concede perciò alla dottrina religiosa ed alla scienza, che sono opera della ragione, la piú illimitata libertà: ma esse hanno nella fede un ideale verso cui debbono orientarsi. La ragione ha dinanzi a sé il Vangelo non come autorità dogmatica, ma come documento storico che è il punto di partenza necessario della nostra vita religiosa: cioè come un'espressione tipica della coscienza cristiana. Dalla fusione di queste due esigenze, dello spirito scientifico e della coscienza cristiana, ha origine una teologia, una concezione religiosa, che, come la filosofia morale kantiana, è rispettosa dell'esperienza, ma la subordina ad un principio *a priori* religioso, il quale ha la sua espressione in un certo numero di postulati o dogmi speculativi.

2. - Tyrrell[1] va un passo oltre ed ammette accanto al sapere critico, scientifico, un sapere « profetico ». Egli procede da premesse generali di carattere prammatistico: la verità è uno strumento di efficacia pratica e di vita: questo vale anche della conoscenza religiosa. La religione è determinata dalla profonda esigenza dell'essere nostro, che è un essere parziale e perciò imperfetto, a riunirsi col Tutto: « il Tutto, lo Spirito, vive in noi e ci muove verso un fine o un bene universale che è solo per la coscienza del Tutto ». Questa esigenza, che ci spinge a realizzare

[1] G. TYRRELL, *De Charybde à Scylla* (tr. fr.), 1810; *Le Christ. à la croisée des chemins.*

in noi la vita del Tutto al di là di ogni fine puramente immanente, dà origine alla morale ed in grado piú alto alla religione Anche nel suo rapporto col divino l'azione antecede: « anche qui la costruzione mentale riposa sulla sua efficacia pratica a guidarci verso questo mondo, questo Tutto, nella cui utilizzazione consiste la nostra vita superiore » (*De Char. à Sc.*, p. 144). Tyrrell paragona la coscienza religiosa alla coscienza morale che parla all'uomo come una voce divina e gli garantisce la possessione d'un mondo superiore indefinibile, senza concetti e senza teorie (ib., p. 219-30). Ma questa attività dà origine a rappresentazioni simboliche, che sono come lo strumento della vita religiosa: « nella misura in cui noi dobbiamo liberamente accettare l'istinto dello Spirito e cooperare con lui, ci bisogna avere una certa ragione simbolica della sua natura e del suo fine » (*Le Christ.*, p. 254). Tyrrell chiama questa conoscenza « simbolica » in quanto risulta di pure rappresentazioni analogiche: esse variano naturalmente di valore nella misura in cui soddisfano il bisogno religioso, approfondiscono la nostra esperienza spirituale e creano la piú piena armonia fra noi e il mondo divino. La creazione dei simboli è, secondo Tyrrell, opera geniale di coscienze spiritualmente privilegiate: le esperienze loro e l'espressione simbolica di queste esperienze appariscono agli altri come una rivelazione, una rappresentazione del mondo soprasensibile piú intimamente connessa con l'azione divina. Questa espressione simbolica ha luogo in generale per mezzo di simboli immaginativi, concreti: solo piú tardi, quando la coscienza religiosa sente il bisogno di accordarsi con il sapere empirico, essa cerca di dare ad essi una forma astratta, di ridurli in una specie di sapere. Ma questo è, secondo il Tyrrell, un grave errore: quello che dà origine alla degenerazione dogmatica della religione. La teologia è per il Tyrrell solo un'attività protettiva dei simboli, che ha per fine di esplicarli e di metterli in armonia con il sapere profano: non ha per sé un valore teoretico, dottrinale. I simboli non sono un sapere che

essa possa sviluppare in proposizioni astratte: essi hanno valore soltanto come segni d'una realtà inesprimibile e se contengono in sé una verità, questa è di natura diversa dalla verità scientifica. Senza dubbio essi implicano in sé anche concetti e categorie: ma questi servono solo all'espressione e rivelazione del simbolo e non hanno valore proprio. Qui la teologia può intervenire per adattare l'espressione simbolica alle esigenze dei tempi.

Il contenuto proprio del simbolo ha invece il valore d'una rivelazione concernente una realtà ben piú vera e piú alta che quella che è oggetto della scienza: esso è l'opera dello spirito profetico, che ha l'occhio volto alle realtà eterne. Rimane perciò sempre un dualismo tra il sapere scientifico e il simbolismo profetico, che il Tyrrell ottimisticamente spera si risolva in accordo mediante la reciproca indipendenza. La religione, come manifestazione spontanea e progressiva di Dio nell'umanità, non deve pretendere di esercitare sulla scienza una giurisdizione coercitiva; la scienza alla sua volta deve riconoscere la verità superiore contenuta nei simboli e non mettersi con essi in contrasto. La religione e la scienza devono in certo modo ascoltarsi reciprocamente e sforzarsi di raggiungere un accordo sempre meno imperfetto. Ma si capisce che in questo contrasto la parte migliore è sempre fatta alla religione: a questa (cioè alla Chiesa) spetta una specie di controllo sulla scienza: tutto il sapere deve in qualche modo accordarsi con la verità profetica della rivelazione. « Come l'artista corregge la mano tremante della natura e proclama il pensiero che essa balbetta, cosí il profeta vede ed esprime il significato religioso del mondo e della vita: ... egli penetra, attraverso l'involucro del fenomenico e del relativo, ad una verità piú intima e piú profonda » (*De Char.*, p. 248). Quindi vi è una storia scientifica e, al disopra di essa, una storia profetica. Se la prima è fondata sui metodi della critica, la seconda è fondata su d'una divinazione. « In ogni epoca l'interpretazione profetica della storia è piú vera, quanto alle realtà piú profonde e piú lontane, che non l'interpretazione

del senso comune: essa rassomiglia piú a ciò che deve essere ed a ciò che sarà che a ciò che è: quindi piú a ciò che è nello strato profondo della realtà che non a ciò che è alla superficie » (*De Char.*, p. 191).

Tyrrell era uno spirito troppo fine per non sentire la necessità di accordare questa verità profetica con la critica: le narrazioni della nascita soprannaturale di Gesú, della risurrezione, dell'ascensione sono da lui interpretate come simboli e il suo principio della storia profetica non è fatto servire ad un soprannaturalismo grossolano: esso è diretto piú che altro contro l'interpretazione materialistica ed irreligiosa della storia. Ma il dualismo è qualche volta da lui formulato con una crudezza preoccupante. « La coscienza che la chiesa ha di essere una religione storica implica la certezza che vi sono delle parti della sua storia, contro le quali, come fatto, la critica non prevarrà mai. Anche se la chiesa fosse per un certo tempo disfatta sul terreno e con le armi della critica, essa non potrebbe cedere senza suicidio: essa deve attendere che la critica corregga se stessa » (*De Char.*, p. 207-8).

3. - R. Otto[1] si riattacca, nel suo irrazionalismo, a Schleiermacher ed a Fries. La religione ha la sua origine in un impulso mistico, nella rivelazione, allo spirito, d'un trascendente irrazionale, il « numinoso », apprezzabile solo dal sentimento. Questo sentimento è anche intuizione, è anche sapere: ma è di natura e d'origine diversa dal sapere scientifico. Nelle sue forme superiori esso cerca di fissare l'irrazionale, che è il suo oggetto, in concetti simbolici che permettono di conferire a questo sapere religioso una certa verità ed universalità e di concretarlo per mezzo d'una dottrina formulabile e trasmissibile: ma anche in questa fase l'elemento religioso essenziale ed originario è sempre il fondo irrazionale che è come l'esperienza d'un terribile mistero non definibile concettualmente e trasmissibile solo per un'eccitazione

[1] R. OTTO, *Das Heilige*, 17ª ed., 1928; *Aufsätze das Numinöse betreffend*, 1929; *West-östliche Mystik*, 1929.

interiore del sentimento in quelli che già vi sono spiritualmente preparati. La mistica, che è il momento culminante della religione, segna la tensione massima dell'elemento irrazionale, l'esperienza diretta dell'essere misterioso di Dio. Nei rivelatori si manifesta una potenza spontanea di divinare questo « numinoso » e di creare i simboli piú atti ad esprimerlo: in Cristo questa potenza si è elevata fino all'immedesimazione con il « numinoso », perciò egli è il « Santo nella manifestazione », il Figlio di Dio. Con ciò egli stesso diventa oggetto di una specie di « divinazione »: i discepoli lo hanno seguito perché hanno divinato in lui il sacro vivente: ed è per un atto della stessa natura che noi ci appropriamo la tradizione cristiana. Abbandoniamoci all'impressione diretta che producono in noi la personalità e l'opera sua: e noi riconosceremo in lui il divino e ci immedesimeremo col suo spirito. Con questa immedesimazione si collegano poi altre intuizioni mistiche: prima fra tutte quella relativa alla predicazione del regno di Dio: l'insieme di queste intuizioni è stato simbolicamente fissato nella dogmatica classica del protestantismo. Cosí noi riconosceremo i suoi miracoli come manifestazioni normali d'uno spirito, che, strettamente unito allo spirito eterno, ha da lui ricevuto un'energia trionfante di fronte alla natura: e costruiremo sulla sua morte una teologia mistica della espiazione, in cui la visione divina delle cose si mescola con il momento irrazionale dell'*ira Dei*: onde nasce « la piú profonda intuizione religiosa che vi sia nella storia della religione ».

4. - Piú decisamente irrazionalista, sebbene avversa ad ogni forma di sentimentalismo, è la teologia dialettica di K. Barth[1]. Piú che un teologo, K. Barth è un profeta: i suoi scritti hanno il calore e l'efficacia degli scritti profetici: la sua voce si leva come una « voce che grida nel deserto ». Ma dei profeti egli condivide anche il privilegio di parlare per oracoli e di non temere le oscurità e le contraddizioni. La religione è fondata, secondo il Barth,

[1] K. Barth, *Der Römerbrief*, 1926; *Die Lehre vom Worte Gottes*, 1928.

su d'una visione trascendente immediata, sulla visione dell'opposizione fra il mondo che passa e l'eternità. Questa visione non è dovuta a niente di umano: è la presenza immediata di Dio stesso allo spirito. Soggettivamente essa è preparata dalla tradizione religiosa trasmessa a noi nelle Scritture. Queste sono un documento umano come un altro: sono la raccolta dei documenti letterari d'un popolo semitico e d'una religione ellenistica: su ciò non è nemmeno il caso di discutere. Ma esse hanno anche, oltre all'aspetto umano e storico, un aspetto religioso, intemporale: in esse lo spirito nostro sente immediatamente e prepotentemente una rivelazione di Dio, trova una risposta al problema dell'esistenza. Non è questo un ritorno alla teoria dell'ispirazione, poiché la Bibbia è solo il punto di partenza d'un'interpretazione liberissima: essa non è per il Barth un libro ispirato da cui si debba ricavare un sistema teologico. La verità che è suggerita dalla Bibbia è una sola, quella stessa che è suggerita da ogni filosofia degna di questo nome, da Platone a Kant: il dualismo reciso ed assoluto fra il mondo divino e l'umano. K. Barth ha espresso dapprima le sue idee in un commento dell'epistola ai Romani: ma il commento a Paolo come il richiamo ai grandi riformatori è in realtà un pretesto: in esso egli espone dogmaticamente una visione filosofico-religiosa, a cui il testo è associato solo per mezzo d'un'interpretazione estremamente libera.

Il cardine di questa visione è un dualismo escatologico radicale. Due mondi contrapposti: da una parte il mondo della natura e della storia, animato dalla volontà di essere, dall'Eros, penetrato da una corruzione originaria, soggetto alla vanità ed alla morte: dall'altra il « completamente altro », il divino, l'inconcepibile, il regno dell'essere vero e del riposo. Questo dualismo non è un dualismo statico, metafisico: Dio e il mondo non sono due opposti che coesistono: la realtà dell'uno è la negazione della realtà dell'altro. Dal punto di vista umano solo il mondo è reale: Dio è per noi l'irreale, l'impossibile. Ma dal punto di vista divino il mondo non

è che un'irrealtà, una negazione: una negazione che deve essere superata e negata. Ciò che ci spinge a questo è il dolore che è inseparabile da ogni forma di realtà empirica.

Ma appunto perché non vi è coesistenza, non vi è continuità fra i due mondi, il passaggio alla realtà divina non può essere una conquista, un'opera umana: esso è un miracolo, un atto che è tanto misterioso quanto questa realtà stessa. Questo miracolo è la fede: è l'eterno che entra nell'Io senza essere in nessuna connessione psicologica con il nostro Io umano: perché tutto ciò che è attività umana è ancora illusione e vanità. Perciò non è fondato sulla ragione: anzi è la negazione della ragione come di tutto il resto. Non è nemmeno un apprendere, un vivere (*erleben*), ma un essere presi, un abbandonarsi, una dedizione al « completamento altro ». È quindi il luogo dove tutto ciò che è umano (il sentimento religioso, la volontà morale, il pensiero logico) cessa completamente: è il vuoto psicologico in cui subentra, come contenuto, l'eterno. Quando la fede è riconosciuta per ciò che è, come una negazione, allora ha luogo la « crisi », la massima separazione fra l'uomo e Dio e la conseguente loro unificazione in un piano superiore. Nell'atto della crisi si contrappongono violentemente il mondo del vecchio Adamo e quello del Cristo: ma questa contrapposizione è anche la loro unificazione: il vecchio mondo è rinnovato e, come tale, scompare. Il dualismo del mondo e di Dio è un dualismo « dialettico », che viene tolto nell'atto stesso che viene posto.

Non vi è quindi preparazione alla fede: tutte le eccellenze come i difetti umani sono qualche cosa di indifferente per il rapporto dell'uomo con Dio. I sapienti, i santi, i giusti non sono nulla dinanzi a Dio. In questo punto il Barth accumula le negazioni piú paradossali. La stessa religione che, in quanto è quella sfera in cui viene alla coscienza la dualità dell'umano e del divino, sembra essere il compimento della vita, appartiene ancora, come attività umana, alla sfera del peccato.

Questa negazione radicale di ogni realtà e di ogni valore nel

mondo umano dovrebbe rendere al Barth impossibile ogni via d'uscita verso una liberazione: perché tutto ciò che avviene nell'ordine spirituale, anche la liberazione, avviene ancora nel mondo. Ma a questo punto il Barth attenua il suo dualismo inesorabile ed introduce nel mondo un processo storico della rivelazione che, nonostante le sue riserve e le sue attenuazioni, è una reale azione di Dio nel mondo. Vi sono nella storia dei punti nei quali Dio diventa visibile: queste sono le figure dei grandi rivelatori nei quali noi abbiamo l'esempio intuitivo dell'annichilamento dinanzi a Dio. Questo atto è fuori del tempo: ma lascia una traccia di sé nel tempo e nella storia: questa è la legge, la rivelazione. Essa è « il canale vuoto nel quale in altri tempi e per altri uomini passò l'acqua viva della fede »: tale traccia è per gli altri uomini un indirizzo, un richiamo a Dio. La religione è pertanto un fenomeno a doppio aspetto: per un lato è fenomeno umano, è vanità: per l'altro è una reale preparazione dell'uomo alla sua unione con Dio. In essa l'umanità raggiunge il suo vertice e vede tutta la sua miseria: appunto perciò essa apre la coscienza dell'uomo alla necessità della conversione. Per essa si forma nell'umanità una tradizione di santità che è come un filo rosso che accompagna tutta la storia. La storia è un conflitto di potenze cieche senza direzione e senza ragione: ma « l'empietà della storia non toglie che vi siano sempre e dappertutto in essa dei segni particolari, delle porte aperte, che, vedute dal punto di vista di Dio, sono richiami alla penitenza ed alla verità ».

Questa « porta aperta » è per noi la rivelazione del Cristo. Anche qui il Barth fa appello ad un'intuizione mistica: la fede in Gesú si impone da sé, non ha bisogno di antecedenti, prove, preparazioni ecc. In lui risiede quel punto della storia nel quale Dio è piú vicino a noi: cosí vicino che la fede in Gesú ci si impone come una necessità. Ma Gesú parla a noi essenzialmente solo nella sua negazione suprema, nella morte: il Gesú storico che fa parte della realtà storica e partecipa a tutte le sue mi-

serie non ci interessa Come Paolo, K. Barth conosce il Cristo metafisico, non Gesú: la stessa sua morte, in quanto fatto storico, gli è indifferente. Il supplizio di Gesú lo interessa come il punto in cui avviene la negazione assoluta del mondo: che ha per correlativo positivo la risurrezione, intesa naturalmente non come un fatto fisico (se Gesú fosse risuscitato, osserva il Barth, egli avrebbe dovuto morire un'altra volta per abbandonare questa sua realtà terrena sublimata che, dinanzi a Dio, è peccato), ma come espressione simbolica del miracolo per eccellenza che è l'unione perfetta con Dio. Con ciò il Barth si apre anche la via a qualificare Gesú come un essere che, al pari dell'atto divino, non solo è superiore alla realtà naturale, ma è con essa in contrasto, è paradossale, problematico: egli è il « non determinabile ». Si comprende come questo influisca sul suo concetto della storia. Il Barth vede ciò che d'interessante hanno le Scritture nel loro senso spirituale; il loro contenuto storico gli è in fondo indifferente L'Abramo capo di beduini non lo interessa; l'Abramo spirituale non è forse storico, ma è il solo che lo interessi Senza dubbio la concezione che il Barth ha delle scritture è fondata su tutto il lavorio storico-critico: ma dinanzi alla rivelazione mistica questo è messo da parte, non senza un lieve senso di sprezzo. La sua intuizione religiosa è il risultato d'una elaborazione filosofica complessa, che è opera razionale, ma il Barth respinge « l'onta del razionalismo » e intesse intorno alla sua visione dualistica centrale un complesso di dottrine sulla libertà, sulla predestinazione, sulla creazione e sulla storia, che sono, verisimilmente, concetti umani, ma preludono ad una concezione teologica intorno alle realtà metafisiche ed alla storia evangelica, che vuole essere perfettamente indipendente dalla ragione.

5. - Queste ed altre simili forme di irrazionalismo hanno la loro ragione in una giustificata reazione contro un complesso di tendenze miranti a trasformare la religione in un fatto puramente umano, in una funzione della vita sociale: in particolare contro

la critica teologica moderna eccessivamente preoccupata di minuzie esegetiche ed incline a risolvere la rivoluzione di Gesú in una semplice morale superiore, ottimistica e terrena. Tale reazione è perfettamente legittima. Quando la religione è interpretata come un semplice fatto interumano, in realtà non vi è piú religione; e quando Gesú è ridotto ad un semplice maestro di morale, tutta la sua dottrina sul regno dei cieli e sul suo rapporto con la vita presente è condannata; alla sua predicazione è tolto ciò che ne costituisce il fondamento e la forza. Tutti questi sistemi irrazionalisti esprimono in fondo un'aspirazione ardente verso un fondamento assoluto e trascendente della religione ed un senso di sfiducia nell'opera della ragione. Di qui il ricorso alla fede come ad una facoltà spirituale che può aprirci il senso delle realtà trascendenti mettendoci con esse in un rapporto pratico e che, appunto perché si rivolge all'inesprimibile, deve tradursi in una forma di sapere essenzialmente simbolica e mitica.

Ma noi non dobbiamo lasciarci indurre a convertire l'avversione contro le opere inadeguate della ragione in un'ingiustificata avversione contro la ragione. Le visioni che queste concezioni ci mettono dinanzi come intuizioni caratteristiche della fede, non differiscono essenzialmente da quelle che troviamo nel pensiero religioso di Plotino, di Spinoza, di Kant, delle quali non si può dubitare che siano opera della ragione. Soltanto è necessario liberarci dal concetto della ragione come d'una facoltà raziocinante; concetto che della ragione vede soltanto l'opera piú superficiale ed apparente. Bisogna considerare nella ragione l'attività creatrice che suscita, dal fondo oscuro delle esperienze, le visioni piú alte della vita; che trapassa di unità in unità e che, man mano che si eleva, fissa le sue creazioni in una specie di organismo spirituale. In quest'opera non tutto certamente è ragione; ma tutto è elaborato e diretto dalla ragione.

La religione è un grado della vita, e il processo che conduce lo spirito a quest'altezza è un processo complesso ed antico. Essa

sorge sul fondamento di elementi innumerevoli della vita, razionali ed irrazionali, che la ragione utilizza e dirige; e le stesse visioni razionali primitive passano, con l'elevarsi della vita religiosa, in sentimenti, abitudini e meccanismi, il cui senso diventa, col tempo, impenetrabile alla ragione stessa. Né l'ulteriore attività riformatrice della ragione rispetto alla religione deve essere pensata come un ridurre tutto in forma di perfetta razionalità per mezzo di una deduzione da principî; sull'esempio di Salomone Maimon, il quale rifiutava di salutare levandosi il cappello perché non vedeva a quale principio razionale ciò si dovesse ricondurre [1]. Ma la visione suprema che in ogni momento dirige tutto questo processo è una creazione della ragione la cui funzione essenziale sta appunto nell'elevare l'uomo a quel presentimento dell'unità che è l'intuizione religiosa fondamentale; e di penetrare da questo punto di vista il processo complessivo della vita religiosa per dirigerne lo svolgimento con l'eliminare o il modificare gradualmente ciò che è in opposizione con il suo principio piú elevato. Subordinare la vita morale alla ragione non vuol dire eliminare la ricca attività emotiva e volitiva che l'accompagna: cosí subordinare la religione alla ragione non vuol dire ridurla ad uno schema dottrinale e trasformare gli elementi complessi e profondi della vita religiosa in una sequela di deduzioni logiche.

6. - Se il compito della ragione è di elevarci alla visione dell'unità, conducendoci a riconoscere che essa trascende la ragione e non è piú rappresentabile che per mezzo di simboli, anche il concetto dell'« assolutamente altro », cioè del trascendente, cessa di essere qualche cosa di straniero alla ragione. « Se il pensiero razionale va fino in fondo, arriva ad un irrazionale che è razionalmente necessario » (A. Schweitzer): un irrazionale che è veramente un sopra-razionale e non deve essere confuso con tutto ciò che è puramente immaginativo o sentimentale e perciò irrazionale nel senso di « non ancora razionale ». Vi è quindi una

[1] S. MAIMON, *Lebensgeschichte*, ed. Fromer, 1911, p. 30.

mistica della ragione; che è la sola e vera mistica degli spiriti illuminati. Anche Otto riconosce che le visioni supreme di M. Eckhart sono guidate da uno spirito di razionalità che le distingue dalla mistica fantastica e barocca degli « ispirati ». « L'ispirato racconta le sue visioni e i suoi sogni, ed i suoi fedeli li ricevono sulla sua autorità. Ma Eckhart non racconta ciò che egli cerca, né ciò che egli vede. Non questi o quegli, non il privilegiato da Dio, non l'uomo degli oracoli, non il rapito in estasi è per lui il soggetto del conoscere, ma l'« anima », l'anima in genere in quanto penetra nel suo profondo e non si lascia rapire dalle apparenze molteplici la conoscenza che è in essa profondamente nascosta e che deve scaturire in modo universale e necessario non appena essa si raccoglie in sé e riflette sopra se stessa »[1].

7. - Naturale conclusione della ragione è la conoscenza simbolica. Un'intuizione razionale dell'assoluto non è possibile; perciò noi lo rendiamo per mezzo d'un'espressione simbolica: i piú alti concetti filosofici non differiscono essenzialmente in questo dalle immagini del mito. Ma vi è in questa espressione simbolica una progressione creata dalla perfezione crescente della visione e del simbolo: sotto questo riguardo il simbolo razionale è al disopra del simbolo immaginativo; e sebbene per la natura dello spirito umano l'elemento immaginativo non sia mai del tutto assente, la ragione conserva il suo privilegio in ciò che essa decide del valore dei simboli e progressivamente elimina ciò che è in contrasto con le sue esigenze. L'espressione simbolica è un'espressione per mezzo di termini inferiori potenziati e negati nel tempo stesso: le tre idee fondamentali di Fries[2] sono in fondo tre vie simboliche per cui la ragione traduce l'assoluta unità; la negazione piena di realtà, che accompagna il loro contenuto positivo, è il « presentimento ». Solo in questa forma, collegate ad un contenuto concreto, queste idee provocano lo svolgimento d'una

[1] R. Otto, *Westöstliche Mystik*, 1929, p. 97.
[2] Le idee dello spirito, della libertà, di Dio. F. Fries, *Neue Kritik d. Vernunft*, 1831, II, p. 214 ss.

ricca vita sentimentale: solo allora l'uomo non solo intuisce il mistero, ma lo sente e si prosterna dinanzi ad esso. La visione religiosa accoglie quindi in sé anche elementi simbolici immaginativi, non razionali; ma la ragione è in essa l'elemento superiore creativo e direttivo. Anche quando la religione è il risultato d'una visione estetica (nel sublime), essa è ancora la visione d'un'infinita realtà; la via estetica, sebbene irriduttibile all'elemento logico, è una specie di via inferiore della ragione, che nell'insieme della vita spirituale antecede la visione razionale logica e, in seguito, ad essa si associa e si subordina.

Quanto all'elemento sentimentale ed attivo che accompagna la visione religiosa, esso non è che un aspetto secondario e derivato dell'attività conoscitiva. Ogni conoscenza è già essa stessa un'attività in quanto è immedesimazione con una realtà e perciò apprensione di una perfezione, d'un valore: Dio è il valore piú alto, dice Eckhart, perché è la realtà immutabile. La conoscenza è quest'attività nel momento iniziale, creativo: di mano in mano che l'atto spirituale viene respinto dalla corrente interiore negli strati piú antichi, il suo aspetto teoretico svanisce e viene prevalentemente alla luce il suo aspetto pratico come sentimento e come tendenza.

8. - Non è però necessario, per fondare la conoscenza religiosa, ammettere due fonti irriducibili del conoscere. Aggiungiamo che ciò non è gnoseologicamente possibile. Una pluralità di fonti del conoscere è cosí inconcepibile come una pluralità di spazi o di tempi; che quando vengono messi a contatto si fondono necessariamente in un solo spazio ed in un solo tempo. La materia e la forma del conoscere non sono due fonti, ma due momenti inscindibili d'un processo unico: che sono già presenti nella prima constatazione dell'« io penso » nel senso kantiano [1]. Anche la cosiddetta materia del conoscere, il dato della sensibilità esterna ed interna, è una materia già formata, una intuizione che è per

[1] P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, 1932, p. 25 ss.

noi il punto di partenza della ulteriore elaborazione; ma che in sé è il risultato di un processo elaborativo da noi non piú ulteriormente decomponibile. Le forme *a priori* del conoscere, le leggi dell'elaborazione di questo materiale intuitivo possono essere fatte oggetto di considerazione astratta (nella matematica e nella logica); ma per sé non sono oggetti, sebbene siano il principio della validità obbiettiva. Noi non abbiamo perciò altra base obbiettiva del conoscere che l'esperienza; e non abbiamo altra via di progredire nel conoscere, partendo dall'esperienza, che la sua elaborazione formale. Il primo risultato di questa elaborazione sono i concetti; i quali non contengono altro materiale intuitivo che quello dell'esperienza, ma per rinviarci ad un ordine, ad una realtà che è al di là dell'esperienza.

E vi è realmente un momento in cui la conoscenza supera formalmente l'esperienza e trasfigura lo stesso mondo concettuale: l'intuizione morale e religiosa. Nell'intuizione empirica il dato della nostra intuizione è qualche cosa di straniero e di opposto a noi; lo spirito sta di fronte ad esso come un legislatore, lo domina, ma non si confonde con esso e lo contrappone a sé come un mondo di cose. Quando invece il dato è una realtà spirituale della sua stessa natura e lo spirito non lo apprende dall'esterno in modo indiretto (come p. es. quando si forma il concetto di « uomo » e di « umanità ») ma lo apprende per una specie di compenetrazione diretta e di riconoscimento immediato, l'unità logica che ne risulta è di natura ben diversa. Allora il soggetto stesso della conoscenza entra in questa unità: questa non gli sta piú dinanzi come un atto, un momento suo particolare, ma lo implica e lo confonde in sé: lo spirito come potenza formale acquista un presentimento di se stesso nella sua totalità ed unità. Questa intuizione non è piú l'intuizione d'una cosa: essa resta una pura intuizione formale; non un'intuizione formale astratta (come nella matematica e nella logica, dove la forma è isolata per astrazione; cioè, in realtà, non è isolata), ma un'intuizione formale con-

creta e vivente, un'autocoscienza della forma. Essa non è da principio che un presentimento, e la via che le si apre dinanzi è infinita come la natura dello spirito; perciò essa, piú che come una realtà, si presenta alla coscienza come un ideale ed un compito con gradi innumerevoli di estensione e di chiarezza. Fin dall'inizio tuttavia essa si pone come la visione d'un'unità infinita che trascende ogni realtà dell'esperienza; perché quest'unità è lo stesso principio creatore dell'esperienza. Essa ci appare quindi come la intuizione d'un altro piano della realtà, che è infinitamente elevato al disopra del mondo sensibile e che costituisce rispetto ad esso qualche cosa di radicalmente altro e d'incomparabile; onde essa si traduce praticamente nel riconoscimento di valori assoluti e di leggi apodittiche.

La legge morale è il grado di questa rivelazione dello spirito a se stesso, che ha principio come rivelazione dell'uomo all'uomo nella vita morale. Tuttavia già l'intuizione morale ha in sé un carattere religioso; la rappresentazione dell'« anima », dice giustamente Otto, ha in sé qualche cosa del « numinoso ». Chi può dire dove finisce l'elemento morale e comincia l'elemento religioso in quel senso di comunione con i morti che è stato senza dubbio una delle fonti precipue della vita religiosa; e che ha dato origine a quel culto dei mani familiari, nei quali Loisy vede anche oggi la forma piú accettabile del culto dei « mediatori »? L'intuizione religiosa non è che un grado piú elevato dell'intuizione morale e sorge dal contatto spirituale diretto della nostra vita con la vita universale. Essa è il vero *a priori* religioso, che non è un *a priori* irrazionale (quale *contradictio in adiecto*!): perché quest'unità, in cui presentiamo l'eterno, è quell'*a priori* stesso che ordina ed unifica razionalmente il mondo dell'esperienza.

Noi abbiamo quindi un unico processo della conoscenza; che comincia con l'esperienza, si continua con il sapere concettuale e culmina nelle intuizioni spirituali della moralità e della religione. Queste ci rinviano ad una realtà assolutamente trascen-

dente: perciò sono intuizioni formali e non possono venire espresse altrimenti che per mezzo di simboli, cioè di rappresentazioni immaginarie o razionali inadeguate: la stessa nostra attività pratica, in cui esse si traducono, è ancora una partecipazione del tutto formale e simbolica. Sebbene la conversione qualitativa dia a queste intuizioni il carattere d'una vita immediata, è un'illusione il considerarle come un sapere mistico, distaccato dall'esperienza; perché sono esse stesse esperienze (esperienze intelligibili), costituite attraverso ad un processo costruttivo della mente, che hanno nella loro assolutezza l'impronta della ragione e nella ragione hanno sempre ancora il criterio regolativo e il mezzo (simbolico) di espressione. Una intuizione immediata, assolutamente indipendente da ogni preparazione intellettiva e storica non è in realtà possibile; e, quando fosse possibile, sarebbe un atto soggettivo non valutabile, né giustificabile. Io non dubito che p. es. la lettura della Bibbia possa ad uno spirito religioso dare l'impressione del risveglio d'una fede immediata, d'una certezza assoluta per sé stante. Ma se questo spirito volesse riflettere su questa intuizione e sulla connessione sua con tutto ciò che ne è stato l'occasione e la preparazione umana e soggettiva, esso vedrebbe chiaramente in qual senso deve essere intesa questa immediatezza; non cioè nel senso d'un inizio assoluto, ma nel senso d'un inizio che è stato preparato ed è condizionato da tutto l'anteriore svolgimento della vita razionale dello spirito.

IV

1. - Ma se non vi sono in noi due sorgenti di sapere diverse per origine e per natura, e tutte le nostre conoscenze, dall'esperienza sensibile all'esperienza morale e religiosa, si ordinano in un unico grande processo sotto le leggi universali e indeclinabili della ragione, donde nasce l'apparenza d'una tale dualità? Tutte le religioni si circondano d'un sistema d'affermazioni teoretiche

che esse chiamano « fede » e oppongono al sapere per esperienza e per scienza. Quale è allora il posto di questi sistemi nella costituzione del conoscere?

Per « fede » in senso generico s'intende comunemente ogni conoscenza imperfettamente giustificata come tale ed accolta solo col sussidio di motivi sentimentali o volitivi. Non è assolutamente ammissibile considerare la fede come un puro processo affettivo nel senso di « fiducia, dedizione, ecc. »; la fede affettiva, come senso di fiducia e di abbandono a Dio, non sussiste mai da sola; essa presuppone sempre almeno un'iniziale idea di ciò in cui si ha fiducia. E quando questa conoscenza è cosí poco accentuata da scomparire di fronte al movimento affettivo, l'atto che ne risulta è un'esaltazione passionale, soggettiva e cieca, che non merita piú il nome di fede e che d'altronde fuori del soggetto non ha alcun valore.

Dicendo che la fede è una conoscenza imperfettamente giustificata, si dice che essa ha pure una certa, benché imperfetta, giustificazione logica: solo non è possibile passare da questo fondamento alla fede stabilita su di esso con la stessa evidenza e sicurezza con cui dalle premesse di un sillogismo si passa alla conclusione. Ora bisogna notare che questo è il caso di quasi tutte le nostre conoscenze. Noi abbiamo, è vero, delle conoscenze nelle quali il soggetto si impadronisce dell'oggetto senza sforzo, si immerge e si immedesima con esso in modo che l'oggetto sembra essergli dato per un atto di immediata presenza, con un'evidenza irresistibile. Queste sono le conoscenze che diciamo intuitive: tale è p. es. la rappresentazione sensibile del mondo, tale la conoscenza degli assiomi e dei rapporti matematici fondamentali. Delle altre conoscenze, che hanno un carattere mediato ossia derivano da verità intuitive per un'attività costruttiva dello spirito, solo una minima parte si riduce all'esplicazione d'un'identità (come i raziocinî deduttivi); le piú invece non stanno col loro fondamento in un rapporto di pura identità logica, ma, pure

conformandosi alle leggi logiche normali, vanno al di là delle premesse e implicano una posizione nuova non giustificata da una identità logica assolutamente evidente. Cosí avviene quando lo scienziato stabilisce una legge in base ad esperienze; la conclusione sua è la posizione di qualche cosa di piú di ciò che è contenuto nelle premesse.

Un'indagine piú estesa sulla natura dell'intuizione sarebbe qui fuori di posto. Solo è opportuno notare, di passaggio, che la distinzione fra intuizioni immediate e conoscenze mediate non è assoluta; nel senso che nessuna intuizione immediata è definitivamente ed assolutamente tale. L'intuizione sensibile si impone con assoluta evidenza solo fino a quando non si è imparato, dalla critica della conoscenza, a valutare i dati del senso al loro giusto valore. Quando ciò è avvenuto, l'intuizione immediata è identificata col dato, con il contenuto della coscienza; la rappresentazione sensibile resta per il senso un'intuizione, ma è dal pensiero riconosciuta come una « fede » avente bisogno di giustificazione: la sua semplicità ed immediatezza come il risultato di un complicato processo di costruzione. Cosí l'evidenza intuitiva dei principî della matematica è possibile solo fino a quando non si è cominciato a riflettere sui fondamenti della matematica: allora la struttura matematica della realtà, pur continuando ad essere una intuizione per il senso, diventa per il pensiero una costruzione ed un problema. Questa osservazione ci interessa qui in quanto ci fa vedere come la immediatezza intuitiva sia sempre nella vita della conoscenza il risultato d'una costruzione, d'un assestamento e perciò tutto il processo del conoscere sia, come esplicitamente appare nel conoscere mediato, un'attività creatrice, uno sforzo.

2. - In quanto è costruzione, posizione d'un risultato che va oltre le premesse, ogni atto di conoscenza presuppone: 1) un certo numero di premesse; 2) un'attività che deriva da queste il risultato ed equipara questo passaggio ad un'identità logica.

Quanto alle premesse, bisogna intendere questa parola in un senso molto comprensivo. Qualunque affermazione, p. es. « la terra gira intorno al sole », oppure « vi è un ordine morale nel mondo », è fondata sopra due ordini di premesse. In primo luogo sopra un certo numero di premesse immediate o premesse in stretto senso, che sono i motivi teoretici diretti della nuova affermazione. In secondo luogo sopra un complesso molto piú vasto di concetti e di giudizi che ne sono la preparazione remota e indiretta. L'affermazione del principio copernicano riposa non solo sulle osservazioni astronomiche, che ne sono le premesse dirette, ma anche sopra un grande numero di concetti scientifici e filosofici che concorsero, nel Rinascimento, a formare una mentalità nuova, senza di cui le premesse medesime non sarebbero state utilizzate. Anche la piú semplice fede religiosa presuppone, oltre la rivelazione su cui si fonda, un'accumulazione di esperienze e di concetti, senza dei quali non sarebbe stato possibile apprezzare ed accogliere la rivelazione. Il valore d'una conoscenza dipende non solo dalla solidità delle sue premesse immediate, ma anche e piú dal valore di questa « preparazione » intellettuale.

Quanto all'attività che collega la conoscenza, come risultato, con le sue premesse, noi sappiamo che cosa essa è sotto l'aspetto logico: è il principio d'identità nella sua forma sintetica, che rende possibile la visione dell'unità, la sintesi. Questo principio non è una semplice astrazione logica, ma un'attività creatrice dello spirito, una « volontà di verità » vivente ed operante. Anche nel puro conoscere tecnico esso non è mai una semplice attività teoretica: come si vede dal fatto che anche in questo caso esso crea delle abitudini, plasma delle personalità. Non vi è del resto un puro conoscere tecnico nel senso assoluto della parola: anche la piú fredda osservazione scientifica si inserisce in una personalità e concorre, sia pure in misura infinitesima, a riplasmarne la vita; come per altro aspetto essa ne manifesta la volontà e ne riceve, al suo prodursi, l'impronta.

3. - Quando questa « volontà di verità » opera sulle premesse in conformità delle leggi logiche obbiettive che la costituiscono, con una relativa impersonalità, la conoscenza che ne risulta è da noi chiamata « sapere »: al risultato è attribuito un valore logico, cioè universale ed obbiettivo. Cosí p. es. noi diciamo « sapere » una deduzione sillogistica, l'induzione d'una legge, la teoria dell'evoluzione, la descrizione dell'Australia. Appena occorre notare che questo isolamento della « volontà di sapere », come volontà logica, dalla preparazione personale è un'astrazione. Ciò che differenzia le osservazioni e i ragionamenti di due scienziati di secoli diversi è la diversa preparazione: le innovazioni nel metodo procedono quasi sempre da variazioni nella preparazione. Un'attività logica pura, e quindi un sapere puro, sono una chimera: un elemento personale, dipendente dalla preparazione del soggetto, è sempre presente, anche se inavvertito. Quanta parte non vi era di soggettivo nel « sapere » dei demonologi del XVI secolo intorno alle streghe! E cosí è, in grado maggiore o minore, di ogni sapere.

Ma vi sono dei casi nei quali la preparazione personale esercita una piú marcata influenza sulla nostra volontà teoretica, imprimendo visibilmente ai risultati il suo carattere soggettivo. Cosí quando ci troviamo dinanzi a piú conclusioni egualmente possibili, la nostra adesione ad una di esse è determinata non solo dal suo rapporto logico con le premesse immediate, ma anche dall'appello a premesse piú lontane, ad elementi spirituali contenuti nella preparazione, che agiscono nella coscienza come inclinazioni e sentimenti e che conferiscono all'atto complessivo un piú spiccato carattere di subbiettività. La conoscenza che risulta da questi processi è da noi qualificata come « credenza »: cosí p. es. io dico che « credo » nell'abitabilità di Marte. La credenza è certo, sotto un aspetto, un sapere imperfetto e subbiettivamente colorato: ma è sempre ancora un atto razionale, una costruzione teoretica guidata dalle leggi della ragione ed aspirante all'obbiettività. Né questo carattere è tolto dal fatto che piú tardi la credenza può essere

eliminata come superstizione, errore ecc. Anassimene « credeva » che la terra fosse piatta come un disco: una tale « credenza » era per lui un elemento della costruzione razionale del mondo

4. - Sebbene la credenza sia genericamente una forma imperfetta e secondaria del sapere, vi sono delle credenze che si distinguono per un carattere ed un'importanza del tutto particolare; queste sono le credenze connesse con la vita morale e religiosa. Tutta la nostra vita morale è fondata su d'un'intuizione, su di un'esperienza soprasensibile immediata che è un'assoluta certezza e che, sebbene scaturisca dal profondo del soggetto, appartiene a quella parte essenziale del soggetto che è in tutti identica e perciò ha un'assoluta obbiettività e verità. Lo stesso deve dirsi dell'intuizione religiosa: che, sebbene connessa sempre con elementi simbolici relativi ed imperfetti, è nella sua parte essenziale la visione diretta di quell'unità che è il fondamento *a priori* di tutta la nostra esperienza. Tanto l'esperienza morale quanto l'esperienza religiosa danno poi origine, col loro ripetersi e fissarsi nello spirito, ad un mondo di sentimenti e di volontà partecipanti del loro valore e della loro autorità assoluta: ma esse sono in sé, nel loro momento originario, una visione, un atto teoretico della ragione.

L'una e l'altra, come esperienze della ragione, hanno, di fronte alla totalità dell'esperienza sensibile, un valore assoluto: quindi hanno, per la coscienza che le possiede, una certezza piú salda di qualunque sapere. Per Kant la coscienza della legge morale è, si può dire, l'unico vero sapere che noi possediamo. Tuttavia esse non sono abitualmente qualificate come sapere: e questo per piú ragioni. In primo luogo la maggior parte degli uomini non partecipa a quest'esperienza spirituale che in modo assolutamente iniziale. Il fatto che un uomo compie con dedizione sincera tutti i suoi doveri familiari non implica ancora che egli viva l'idea morale in tutta la sua profondità e purezza. E quanto alla vita religiosa, essa è per la maggior parte degli uomini una vita par-

tecipata per imitazione esteriore, non un'interiorità vissuta. Questo iniziale riconoscimento d'una vita superiore basta, è vero, ad aprire alla coscienza il presentimento d'un mondo di valori universali ed assoluti; ma appunto perché è solo un presentimento, esso appare sempre ancora alla generalità degli uomini come un assunto personale non giustificabile obbiettivamente, cioè come una « credenza ».

In secondo luogo l'intuizione morale e religiosa è sempre ancora solo una visione formale, cioè la visione d'un'unità che ha bisogno di essere concretata in elementi sensibili inadeguati. L'unità che ne è l'oggetto è qualche cosa di soprasensibile: noi cogliamo quest'unità solo indirettamente in una sua manifestazione sensibile, che è sempre soltanto un simbolo imperfetto. E tuttavia questo simbolo è necessario: la legge morale non si realizza per noi se non in rapporti morali concreti che non appartengono alla sua essenza: la verità religiosa deve fissarsi in un sistema di immagini o di concetti, al quale l'esperienza religiosa partecipa il suo valore. Ma d'altra parte il simbolo conferisce all'unità intuita qualche cosa del suo carattere personale e soggettivo: cosí l'intuizione appare, sotto questo aspetto, come una « credenza ».

In terzo luogo l'intuizione morale e religiosa, appunto in quanto è ancora solo la visione formale d'una realtà che si annunzia per noi sopra e contro la realtà sensibile, ma non è piú che un presentimento ed un annunzio, ha sempre di fronte a sé questa realtà che ad essa resiste o quanto meno si oppone ad essa come qualche cosa di straniero e d'irreducibile. Una concezione che pone il mondo come un ordine morale ha contro di sé l'aperta immoralità della natura; una teoria religiosa dell'immortalità ha contro di sé il silenzio completo dell'esperienza sensibile, in cui essa non trova la minima conferma: l'una e l'altra non possono quindi apparire che come delle « credenze », che non diventeranno mai sapere.

Ma il valore assoluto dell'intuizione morale e religiosa caratterizza nettamente le intuizioni stesse e le « credenze » fondate su di esse e le pone al disopra delle semplici credenze: perciò appunto noi riserbiamo ad esse il nome di « fede ». Per un lato esse, in quanto sono semplici espressioni simboliche ed imperfette d'una realtà trascendente, sono sempre qualche cosa di umano e di relativo e sono sempre connesse, come le credenze, con un elemento subbiettivo: ciò che esprime in primo luogo la parola « fede ». Ma per un altro lato non sono semplici credenze fondate su d'un numero limitato e mutevole di premesse empiriche: in quanto fondate su intuizioni spirituali di valore assoluto, appariscono anch'esse alla coscienza individuale come dotate, almeno nel nucleo essenziale, d'una certezza assoluta; e anche questo noi esprimiamo quando parliamo di « fede ». Sotto il primo aspetto la fede, come identificazione dell'assoluto con una forma umana e relativa, appare giustamente come un atto d'audacia, come un rischio metafisico nell'ignoto: ma sotto il secondo aspetto essa è anche piú giustamente, per lo spirito, un'esigenza assoluta ed una « sicura fortezza ».

5. - Con questo valore assoluto della fede si connette il suo carattere pratico. Questo è piú o meno inerente ad ogni conoscenza in quanto ogni conoscenza è anche un'azione. Essa è generata da una « volontà di verità », che non è un freddo principio logico, ma una energia generatrice di conoscenza e di vita ad un medesimo tempo. Anzi bisogna precisare che questo aspetto pratico non è un'appendice od una conseguenza del conoscere, ma ne fa parte: il vero conoscere è sempre anche un agire ed un vivere. Non dobbiamo qui lasciarci ingannare dalle pseudo conoscenze, cioè dalle conoscenze superficiali e verbali: il vero conoscere non è solo la presentazione d'un oggetto, ma la compenetrazione in noi d'una volontà, d'un'energia che tende a trapassare nell'azione E perciò il progresso nel conoscere non si attua unilateralmente per una ricerca fredda ed indifferente, astratta

dalla pratica: bisogna che una conoscenza sia diventata in noi vita perché possiamo dire di possederla, e siamo in grado di superarla. Nella fede poi l'energia pratica inerente al conoscere è accentuata da piú circostanze In primo luogo dal valore assoluto delle intuizioni spirituali che essa ha per fondamento: che si traducono in imperativi categorici, la cui energia è, almeno potenzialmente, infinitamente superiore a quella di ogni impulso sensibile. In secondo luogo in quanto essa è una formazione estremamente complessa che sorge dal confluire di elementi innumerevoli dello spirito; onde essa è come una visione perennemente presente allo spirito che riassume in sé la potenza attiva di esperienze innumerevoli Può darsi in certi casi che una parte considerevole della nostra « preparazione » fissata nei sentimenti e nelle tendenze si trovi in opposizione con l'indirizzo espresso dalla nostra fede e per un tempo maggiore o minore abbia la preminenza: « *video bona proboque, deteriora sequor* ». Ma normalmente dopo un periodo di crisi (la conversione) quest'indirizzo piega verso di sé le attività riluttanti, i sentimenti e le tendenze preesistenti: questi fortificano allora la fede e rendono possibile la sua estrinsecazione in un sistema di vita. In questo senso vale la dottrina tradizionale che considera la fede come un connubio dell'intelligenza e della volontà *(cum assensione cogitare)*. La volontà non deve però essere intesa come una forza indipendente che pieghi a suo arbitrio l'intelligenza: perché la fede sarebbe allora un atto cieco senza alcun criterio del suo valore. La volontà che agisce nella fede nasce dalla subordinazione di tutta la nostra preparazione attiva alla volontà di verità esprimentesi nella fede: che cosí imprime alle volontà subordinate il suo carattere e il suo indirizzo e concentra in sé tutta la loro potenza di azione.

6. - Questa natura eminentemente pratica della fede ci spiega infine un altro suo carattere: la sua relativa stabilità, per cui sembra opporsi al sapere, che è in una trasformazione ed in un

progresso continuo. Anzitutto, nonostante la variabilità dei particolari, la costituzione dei grandi sistemi del sapere avviene realmente non per un processo continuo ed uguale, ma per una serie di gradi, ciascuno dei quali è come un temporaneo arresto, che rende possibile la sua conversione pratica e serve come punto di partenza per un ulteriore progresso. Nell'individuo poi e le esigenze della pratica e la limitazione delle forze umane convertono generalmente quella concezione della vita, che egli si è venuto in qualunque modo formando, in una fede personale stabile connaturata con l'essere suo; che però è sempre originariamente una creazione dell'attività razionale e non esclude la possibilità di una rielaborazione e d'un perfezionamento ulteriore indefinito. Quest'esigenza d'un fondamento fisso della vita teoretica e pratica è piú sensibile ancora nella vita collettiva: ogni comunità religiosa ha bisogno, per la sua esplicazione pratica, d'un consenso stabile in un certo numero di punti comuni che costituiscono la fede collettiva ossia (nel suo senso migliore) il « dogma ». L'armonizzazione delle concezioni personali e l'accordo dei diversi gradi della mentalità in un dogma comune solleveranno tanto minori difficoltà quanto piú esplicitamente si riconoscerà la parte che ha la veste simbolica nell'espressione delle verità piú alte: sono le passioni umane che inacerbiscono le dissensioni religiose: in sé queste si riducono, il piú delle volte, a divergenze nell'espressione simbolica. Averroè fa notare giustamente che le tre proposizioni « Dio è in cielo », « Dio è dappertutto », « Dio è in nessun luogo » non fanno che esprimere in tre piani intellettivi diversi la stessa verità. Questa considerazione riduce al loro giusto valore tutte le controversie dogmatiche e mostra chiaramente come non vi sia affatto contraddizione fra le esigenze della evoluzione razionale della fede e quelle della stabilità sua come dogma e come tradizione.

7. - Il carattere subbiettivo, pratico, stabile della fede non contrasta quindi affatto con il suo carattere razionale. I grandi

sistemi del conoscere razionale, in quanto esplicano la loro piú alta funzione, che è quella di dirigere e di elevare la vita, rivestono necessariamente la forma della fede. « Fede » in questo senso sono perciò non solo le singole credenze morali e religiose (la fede nella libertà, nell'immortalità ecc.) e le dottrine religiose in genere, ma anche i sistemi filosofici. Anch'essi infatti partecipano di quel carattere di subbiettività che è proprio di tutte le grandi costruzioni unitarie dello spirito, le quali sono sempre sotto questo rispetto « credenze ». Il sapere in stretto senso non è possibile che nelle concatenazioni e sistemazioni parziali ed anche qui è possibile solo perché chi ha cieca fiducia in questo sapere ignora quante premesse d'ordine generale esso presupponga. D'altra parte essi sono le conclusioni speculative di tutto l'essere d'una personalità e ne esprimono le esperienze spirituali piú profonde; per questo essi appariscono e sono, nel loro nucleo vitale, verità che partecipano d'un valore assoluto ed universale.

Come d'altra parte anche le convinzioni religiose degli umili, per quanto in esse l'elemento razionale e personale abbia una parte infinitamente minore, possono essere costruzioni intellettive naturali, forme razionali della fede. La ragione individuale non ha bisogno di costruire tutto da sé e può assumere una parte maggiore o minore dei suoi elementi dalla tradizione, cioè dall'esperienza e dalla riflessione delle generazioni anteriori: cosí procedono del resto anche la scienza e la filosofia. L'essenziale è che l'elezione e l'elaborazione del contenuto della fede proceda dalla spontaneità individuale: l'estrema diversità di valore non toglie l'identità di natura.

8. - La fede diventa irrazionale solo quando il criterio, secondo il quale si costituisce, è derivato da un'autorità esteriore, che è esplicitamente accolta come imperativa per il giudizio individuale. Evidentemente questa forma autoritaria rappresenta una forma di protezione per la fede ed ha la sua sfera normale di svolgimento ed in certo senso anche la sua legittimazione nelle forme

iniziali della vita religiosa, quando questa è essenzialmente imitazione sociale, adesione passiva ad una tradizione. Nelle età di barbarie ed in genere dappertutto, dove la vita religiosa è solo un inizio ed un incerto crepuscolo, la sua esistenza sarebbe ben poco assicurata, se non trovasse una protezione nell'istinto sociale. Allora la fede religiosa si perpetua come una forma d'unità sociale e si estrinseca come solidarietà con una comunità, una chiesa ecc. [1]

L'organizzazione e la difesa poi di questa tradizione, in cui l'opera creatrice della ragione sopravvive solo come un germe che deve essere protetto e sviluppato, provocano la costituzione d'una teoria, d'un commento razionale della tradizione: questo commento è la teologia dogmatica. Essa è da una parte l'opera della ragione che si risveglia: dall'altra è la trasmissione e la difesa d'una tradizione, che non è e non vuole essere ragione. Quindi essa accumula in sé due caratteri contraddittorî: mentre essa difende una verità ricevuta come tradizione, essa è nella necessità di giustificarla razionalmente: onde il suo vano appello ad un conoscere che non è ragione e che dovrebbe tuttavia imporsi alla ragione. Averroè ha ben caratterizzato questa posizione contraddittoria della teologia [2]. La sua ragione vitale d'essere sta in ciò che la sua stessa costruzione sistematica dell'irrazionale è un passo sulla via regale della ragione: la teologia è la matrice dell'eresia e della filosofia: la sua negazione razionale della ragione è la forma iniziale della speculazione. Appena occorre dire che una fede di questa natura, se ha valore come fatto sociale, cioè come forma di protezione della spiritualità nascente, non ha nessun valore teoretico. Infatti essa non sta da sé, ma rinvia ad una rivelazione, cioè ad una creazione viva ed autonoma della ragione. La fede irrazionale è quindi solo un'iniziazione ed una preparazione; che per

[1] Si cfr. I. M. Lahy, *Comment se mantient et se renforce la croyance* (« R. philos. » 1913, VI).
[2] L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, 1909, p. 116 ss.

chi non voglia rimanere perpetuamente in uno stato d'infanzia intellettuale deve avere il suo naturale coronamento in una fede personale inspirata e diretta dalla ragione.

9. - La fede non è dunque, cosí possiamo formulare la prima conclusione, un altro modo di conoscere derivante da certezze soprannaturali o da intuizioni sentimentali e mistiche, che sussista accanto alla ragione: la fede è essa stessa un'opera della ragione, un grado, un risultato provvisorio della ragione. Perciò essa è pensabile solo in funzione della ragione: una fede che sia qualche cosa di originario e di assoluto non è concepibile. Un sistema filosofico, che è per l'autore opera perfettamente razionale, è realmente, come si è veduto, una fede: ma è fede alla luce d'una ragione superiore che lo penetra, lo giudica e lo supera. Cosí non si può dire che il lavoro dell'intelligenza sia fondato originariamente su d'una fede in quanto l'intelligenza conosce secondo i suoi princípî *a priori* non verificabili né dimostrabili, che accettiamo, si dice, per una specie di fede. Senza dubbio il conoscere dell'intelligenza cosí considerato è una fede: ma è una fede per la ragione gnoseologica, che è una specie di autocoscienza delle forme dell'intelligenza, per la quale la ragione si eleva sopra le sue forme e le apprende indipendentemente da esse, immedesimandosi in certo modo con l'attività che le costituisce e che potrebbe (in astratto) costituirne e pensarne altre. Ora questo pensiero, il cui valore assoluto non può essere negato senza contraddizione, è ragione; e solo rispetto ad esso il conoscere dell'intelligenza secondo le sue forme umane è fede. E giudicata cosí alla luce della ragione gnoseologica, questa fede non è una fede cieca ed ingiustificata, ma uno sforzo verso il conoscere assoluto, quindi una fede che ha, come conoscenza, un valore, cioè è anche ragione.

10. - Anzi l'opera capitale della ragione — questa è la seconda conclusione — sta precisamente nella costituzione di quei sistemi spirituali che noi abbiamo caratterizzato come «fede». Vi è, è vero, tutta una sfera in cui la ragione si applica alla conoscenza

delle realtà esteriori (la scienza): conoscenza che ad un primo sguardo sembra realizzare per precisione, per obbiettività e per importanza pratica, l'ideale della conoscenza razionale; ma che in realtà, isolata dalla compenetrazione profonda delle realtà spirituali, non ha alcun valore. Questa sola può dare ai diversi elementi della conoscenza esteriore un centro che li unifica ed una luce che permette di interpretarli, di riferirli a sé, di trasformarli in elementi della propria vita. Allora si costituisce veramente l'unità d'una visione che è costruzione razionale e nello stesso tempo fede. Ed allora anche la conoscenza analitica dei particolari adempie alla sua vera funzione. Secondo l'antica filosofia indiana la conoscenza dell'essere assoluto risulta dalla compenetrazione di due fattori: della conoscenza del Brahman, dell'energia spirituale diffusa nel mondo, e della conoscenza dell'Atman, dell'unità che vive nell'intimo dell'essere nostro. Cosí la conoscenza esteriore riceve un senso dalla conoscenza del nostro essere intimo e profondo: ma questa alla sua volta ha bisogno, per elevarsi e progredire, di stendère il suo sguardo sull'infinito vivente che la circonda. L'una e l'altra attività è conoscere ed è ragione: ma mentre nella conoscenza esteriore essa ha il suo centro di gravità nel molteplice che affluisce al nostro Io e, nel senso, si immedesima con esso superficialmente per poi penetrare in esso piú profondamente e diventare un elemento dell'essere suo, nella conoscenza interiore essa ha il centro di gravità nell'unità stessa che si appropria il molteplice e si arricchisce della sua vita.

Dal prevalere dell'uno o dell'altro momento hanno origine i due tipi spirituali che con una distinzione sommaria vengono abitualmente classificati sotto le categorie di « ragione » e di « fede ». Alla prima corrisponde la mentalità scientifica e filosofica, caratterizzata dall'estensione dell'aggregazione esteriore, alla quale manca, il piú delle volte, il possesso vitale; alla seconda la mentalità religiosa, caratterizzata dall'approfondimento nella propria

realtà spirituale e quindi dalla trasformazione del mondo teoretico in realtà personale vivente.

11. - Se la fede è una costruzione della ragione — dobbiamo dire in terzo luogo — la legge fondamentale della sua formazione è una legge logica ed il criterio supremo della sua valutazione è un criterio logico. Questo non deve essere inteso nel senso che la religione si formi come si forma un sistema scientifico, né che essa sia esclusivamente un sistema di conoscenze o sia risolubile in puri rapporti teoretici: essa è un complicato organismo spirituale che, specialmente nei suoi inizi soggettivi, è prevalentemente alimentato da tradizioni e da correnti sentimentali radicate nella coscienza collettiva. Ma ciò che ha creato fin dall'origine questa forma di vita nei «veggenti» è una potenza di conoscere, la potenza dell'intuizione religiosa; ed anche appresso, dopo che questa «rivelazione» si è fissata su tradizioni sentimentali e pratiche, ciò che regge nel suo intimo questa vita, la plasma e lentamente la eleva, è, cosí nell'individuo come nella collettività, la virtú creatrice dello spirito, la conoscenza.

Il valore religioso supremo è quindi la verità: il criterio supremo della sua valutazione è, in ultima analisi, un criterio logico. Anche in questa valutazione bisogna naturalmente tenere conto non solo dell'estensione e del valore dell'esperienza esteriore, ma anche e piú della profondità e della perfezione dell'esperienza interiore: la conoscenza del mondo non è che la prima rivelazione; al disopra di essa si apre all'anima la rivelazione dei mondi superiori della morale e della religione e l'una e l'altra debbono fondersi per lo spirito religioso nella luce d'un'unica verità. Perciò, se è legittimo esigere che la concezione religiosa non contraddica alla verità scientifica e storica, sarebbe una leggerezza giudicare d'un sistema religioso esclusivamente dal punto di vista scientifico, cioè dal punto di vista di quell'esperienza che ha per esso sempre un'importanza subordinata ed è, di piú, un elemento mutevole e relativo. Bisogna in secondo luogo inten-

dere nel suo vero senso la valutazione di quegli elementi sentimentali e pratici che sembrano sfuggire, come tali ad una valutazione logica diretta: ma che in realtà, in quanto sono i riflessi pratici d'un « vedere » tradizionalmente fissato, sono sempre ancora da noi apprezzati in funzione della loro conformità logica con la nostra verità religiosa. Ed inoltre l'elemento che in ultimo con lento lavorio modifica questi elementi irrazionali ed imprime ad essi il suo carattere è sempre un'intuizione religiosa, che noi possiamo apprezzare unicamente in base alla sua verità. Una religione, che fosse effettivamente fondata su d'una concezione giudicata falsa, perderebbe per noi irremissibilmente ogni valore, qualunque ne fosse il contenuto sentimentale e pratico.

12. - Ciò che si è detto della fede nelle conclusioni precedenti vale naturalmente della fede razionale, non della fede irrazionale, che, come si è veduto, non è ancora un'attività teoretica, ma è piuttosto un'attività biologica dell'organismo sociale: il trattarne appartiene piú alla sociologia che alla filosofia della religione. L'intolleranza che abitualmente accompagna la vita delle grandi religioni dogmatiche è la reazione non d'una società religiosa, ma d'una corporazione politica: le sue violenze sono le violenze d'una guerra civile. Questo triste aspetto della vita delle chiese non deve certamente farci dimenticare la funzione educatrice e conservatrice che esse esercitano: ma è un beneficio pagato spesso a ben caro prezzo! Un'azione della ragione su di esse è impossibile; come è possibile che la ragione agisca là dove essa è, per principio, negata? Nel seno delle chiese può svolgersi una ricca attività intellettiva: la quale può valere per il suo contenuto, ma che, nel suo principio antirazionale, è irrimediabilmente falsata e resa inutile. Questo principio antirazionale che, come si è veduto, vanamente si cerca di fondare per mezzo della ragione, è quindi razionalmente inattaccabile. Verrà mai un tempo in cui lo spirito della ragione e della libertà penetrerà le chiese e ne eleverà la fede verso una forma razionale? La storia delle reli-

gioni ci mostra che la speranza non è assurda: ma la vita collettiva dello spirito dipende da troppe condizioni estrinseche perché la ragione possa collocare eccessive speranze nelle sue sole forze. Quante opere delicate dello spirito non distrugge un'ondata di barbarie che si leva dalle profondità oscure della vita di un popolo! E tuttavia la ragione non deve mancare al compito suo, che ha la sua giustificazione in qualche cosa di ben piú essenziale che i trionfi esteriori. Difendendo contro le chiese la causa della libertà spirituale, essa difende la vera tradizione religiosa e perpetua nella storia la fiamma di quella vita interiore che è la conquista piú alta e piú sacra dello spirito.

LA RELIGIONE SECONDO KANT

In una lettera del 1793 Kant riassume l'opera sua in tre punti. Io ho risposto, egli dice, a tre domande: che cosa posso sapere? (Metafisica); che cosa debbo fare? (Morale); che cosa posso sperare? (Filosofia della religione).

La religione non è quindi solo un altro nome della moralità od un semplice complemento della moralità: essa ha una sfera sua propria, alla quale appartengono le speranze e le aspirazioni piú alte dell'uomo. Qual'è ora precisamente questa sfera, quale il contenuto vero e proprio della religione?

Sebbene Kant non abbia in nessuna parte determinato in modo chiaro e comprensivo il contenuto di questo concetto, è evidente che la religione, per quanto fondata sempre sulla coscienza della legge, che è veramente il cardine di tutta la parte positiva della filosofia kantiana, si leva sopra la vita morale come una sfera piú vasta, che la corona e la completa. Essa comprende una parte teoretica e una parte pratica.

La parte teoretica è costituita da quella visione ideale della realtà che costituisce un postulato essenziale della legge morale e che può dirsi veramente una visione religiosa. Se la legge ha valore, la realtà in cui io vivo e di cui fo parte non può essere una realtà ad essa straniera ed ostile: la stessa volontà buona che

vive in me deve anche dirigere, nel suo essere profondo, il corso di tutte le cose.

La realtà sensibile che l'intelletto mi rappresenta come un meccanismo cieco, non è che la parvenza della vera realtà; la quale può tralucere qualche momento alla visione estetica, ma né in questa, né in alcun'altra forma può mai essere resa presente, in modo adeguato, al nostro spirito. Nei postulati fondamentali della ragion pratica Kant ha tratteggiato i punti essenziali della nostra fede morale: cioè di quella concezione delle cose, che pur essendo e sapendo d'essere impari al vero essere assoluto, ce lo rappresenta simbolicamente e praticamente, per mezzo di rappresentazioni inadeguate, cosí come noi dobbiamo pensarlo in rapporto a noi ed alle nostre supreme esigenze pratiche.

La realtà è un mondo spirituale, un regno perfettissimo di principî spirituali raccolti, ma non perduti, nell'unità divina, retti da leggi di libertà; ciò che per noi qui è un ideale di santità inarrivabile, là è natura. Tutta la realtà naturale ed umana tende, nel suo intimo, verso questo regno perfettissimo: anche la nostra vita non ha altro senso, e perciò il vero essere nostro è superiore al mondo sensibile ed alla morte. Questo sapere pratico (che non è vero e proprio sapere, scienza) è per noi la forma piú alta sotto cui possiamo pensare la realtà assoluta; esso corona la nostra volontà morale come un complemento necessario. Costituire a sé una fede morale non è piú un dovere morale: Kant è imbarazzato quando deve determinare in modo preciso il carattere di questa esigenza. La verità è che essa non è piú un dovere morale, perché è un dovere di altra natura: un dovere religioso. Un dovere che si fonda sempre sul dovere morale, ma che ne trascende la sfera e fa parte di una nuova forma di vita, la vita religiosa.

Però i cosiddetti postulati della ragion pratica e la concezione teleologica della natura e della storia, che ne discende, non sono che il nucleo di questa visione religiosa. Di essa fanno parte anche

altri elementi, che Kant mette in luce specialmente nelle prime due sezioni della *Religione* e che hanno sempre in comune lo stesso carattere dei postulati: cioè di essere semplici rappresentazioni pratiche, soluzioni pratiche di problemi che noi non possiamo pretendere di risolvere, ma rispetto ai quali dobbiamo pure prendere un atteggiamento, quello che è indeclinabilmente richiesto dal fatto della nostra vita morale. Posto il carattere assoluto di questo fatto, noi potremo essere sicuri che queste soluzioni, per quanto teoreticamente inadeguate, sono però la trasposizione, nella sfera del sapere umano, di quello che è in sé la verità assoluta, cioè possono valere per noi come rappresentazioni simboliche, come segni praticamente appropriati di ciò che non ci può essere altrimenti accessibile.

Il primo di questi concetti è quello del male radicale. Per quanto noi dobbiamo pensare la realtà come un ordine divino, dobbiamo anche considerare come condizione della nostra vita morale questo fatto: che vi è in noi una natura che rilutta a quest'ordine, una legge della carne, come dice S. Paolo, che si ribella alla legge dello spirito. Questa natura corrotta non risiede nelle tendenze naturali del senso che per sé non sono un male, ma in una perversione dei rapporti normali fra il senso e la ragione, per cui questa è subordinata al senso: quindi ha la sua origine in un atto libero della volontà razionale, che antecede (metafisicamente) qualunque nostra attività concreta ed è per se stesso inesplicabile. Questo è in fondo il senso del racconto mitico delle Scritture circa il peccato originale.

Un secondo concetto fondamentale è quello della possibilità della restaurazione del bene per un libero atto della nostra attività. Anche di questa possibilità noi abbiamo nella coscienza del dovere l'assoluta certezza pratica: ma essa è per noi egualmente inesplicabile. Noi non possiamo comprendere come naturalmente abbia potuto svolgersi la buona volontà: ma questa è l'incomprensibilità stessa della libertà morale, che è veramente

una rivelazione, in noi, del soprasensibile e dell'incomprensibile. (*Streit der Fakultäten*, ed. Vorlaender, p. 103-105). Senza dubbio la posizione della volontà morale non è ancora la conquista definitiva della santità: essa ci apre un infinito progresso, che è la forma fenomenica di quella disposizione della volontà, la quale è da Dio veduta nella sua unità come santità. Questa possibilità di una approssimazione infinita alla santità si connette col postulato dell'immortalità, intesa appunto come possibilità d'una approssimazione infinita, attraverso molteplici esistenze, alla perfezione ideale della nostra natura.

Intorno a questi concetti fondamentali si raggruppano altre teorie secondarie; quella della grazia, ossia della possibilità della persistenza, mediante la volontà buona, sulla via del bene; della giustificazione, ossia della redenzione della nostra natura malvagia per mezzo del dolore inseparabilmente connesso con la buona volontà; della predestinazione, come espressione della nostra ignoranza in rapporto al nostro destino spirituale ed alle sue cause; teorie il cui complesso costituisce una teologia morale nel senso di una concezione teologica fondata essenzialmente sulle esigenze della legge morale e bene conscia della sua natura pratica e simbolica (*Die Religion* ecc., p. 191). Considerata subbiettivamente essa è niente altro che il pieno svolgimento filosofico della fede morale e costituisce l'aspetto teoretico della religione: quello che Kant identifica con la religione stessa quando la definisce « la conoscenza di tutti i nostri doveri come precetti divini » (*Die Religion* ecc., p. 179). Essa non pretende infatti darci conoscenze trascendenti, ma solo tracciare a noi quella visione subbiettiva del mondo sensibile e soprasensibile che noi dobbiamo porre come fondamento e complemento della nostra volontà morale: e che, pur non pretendendo di essere scienza né conoscenza dell'assoluto, è per noi la verità piú alta che possiamo conseguire intorno alle realtà ultime.

A questa parte teorica si aggiunge una parte pratica che è

la costituzione della città di Dio sulla terra, della società delle volontà buone, della chiesa. La lotta che ogni uomo di buona volontà sostiene col principio del male non lo conduce al trionfo definitivo, ma alla libertà: la lotta deve sempre essere continuata. Ora il pericolo maggiore in questa lotta continua non viene all'uomo dalla sua natura primitiva, ma dalla società, dal contatto con gli altri uomini. Non è necessario che questi siano cattivi; ma il contatto con gli altri uomini, sotto questo rapporto, è già un male. Come alla società giuridica (lo stato) antecede uno stato di natura giuridico, cosí alla società morale (la chiesa), uno stato di natura morale, in cui ciascuno è giudice a sé e si dirige da sé senza quell'aiuto e quell'orientamento che danno le istituzioni fondate sulla volontà collettiva. Quindi nello stato di natura morale le volontà anche buone si elidono e si deprimono a vicenda, per gli inevitabili contrasti, in mancanza di un principio regolatore e unificatore. Non basta perciò che gli uomini di buona volontà convengano accidentalmente; bisogna che essi si riuniscano in una comunità morale, in una chiesa. La chiesa è una società posta sotto una legge morale comune: e poiché Dio è il legislatore della coscienza morale, Kant dice che è una società posta sotto la legge di Dio. Ora certo l'opera principale in questa costituzione della chiesa viene da Dio, ma viene da Dio attraverso la volontà morale dell'uomo. La costituzione della chiesa è quindi un preciso dovere dell'uomo: che deve fare in questo come se tutto dipendesse da lui. Anche questo dovere imbarazza singolarmente Kant: che lo definisce « un dovere del genere umano verso di sé » (*Die Religion* ecc., p. 112).

Il vero è che esso costituisce un dovere religioso, il dovere religioso pratico fondamentale. Con questo dovere religioso si connettono poi i doveri secondari derivati dalla istituzione della chiesa. Certo anche nella chiesa il vero servizio divino è sempre il servizio del cuore, l'osservanza dei doveri morali. Ma la chiesa può aiutare questa osservanza non solo con le sue istituzioni

che fissano ciò che per la coscienza individuale può essere incerto; ma anche con le sue istituzioni cerimoniali e simboliche. L'invisibile ha bisogno nell'uomo di essere rappresentato da qualche cosa di visibile e di intuitivo, specialmente nel rapporto pratico; nel che certo bisogna sempre tenere presente il pericolo di fare dell'elemento simbolico l'elemento essenziale. Da questo punto di vista si possono comprendere come doveri religiosi, benché con le necessarie limitazioni, la preghiera, la frequentazione della chiesa ecc.

Con la fede morale e la costituzione della chiesa la religione acquista cosí in Kant una sfera propria, una funzione distinta dalla morale. Certo però non si può misconoscere che essa ha solo una funzione formale; essa eleva, sublima la vita morale, le dà un senso piú profondo; ma il suo contenuto è sempre dato dalla vita morale. « La religione non si distingue per la materia dalla morale, perché essa mira essenzialmente al dovere: la sua distinzione da questa è puramente formale, perché essa non è che una legislazione della ragione avente per fine di rafforzare la morale nel compimento di tutti i doveri per mezzo dell'idea di Dio derivata dalla morale stessa » (*Streit d. Fakultäten*, p. 77). In questa eliminazione di ogni tendenza mistica Kant obbedisce non solo alla tendenza della propria natura, ma anche alla direzione impressagli nella sua educazione religiosa da Francesco Alberto Schultz, il direttore del Fridericianum. Anch'egli considerava la religione come una sorgente di motivi per la volontà morale piuttosto che un pretesto per la contemplazione e vedeva nella moralità il solo segno certo della vera fede.

Quindi anche nell'insegnamento religioso il primo posto (e nel tempo e secondo l'importanza) deve, secondo Kant, essere dato sempre alla morale (*Die Religion* ecc., p. 213 e ss.).

Religione e morale non sono la stessa cosa; quindi l'una deve essere subordinata, come mezzo, all'altra. Ora la moralità può sussistere da sé, anche senza il concetto di Dio: la rappresen-

tazione religiosa di Dio non è invece che in vista della nostra attività morale. Quindi la religione non può costituire un fine della morale: ma soltanto servirla come strumento per rafforzare la disposizione virtuosa. Invece la moralità sorge direttamente dall'animo dell'uomo. Nella purezza della coscienza, nel sentimento della propria forza morale, nel senso della dignità della nostra natura e del nostro destino, vi è qualche cosa che ci eleva e ci indirizza verso il concetto della divinità: la quale è venerabile solo perché è una volontà santa, legislatrice del bene. Invece il concetto di una divinità disgiunta dal concetto morale corre il pericolo di venir posto in modo troppo antropomorfico e cosí di corrompere la sorgente stessa dei nostri principî morali. Perché se è pensata come una potenza che dispoticamente comanda, ciò deprime quel giusto senso di coraggio e di orgoglio che entra essenzialmente nella virtú, ci inclina verso una disposizione servile ed adulatoria, trasforma l'uomo in un essere gemebondo e passivo che aspetta dalla divinità il dono della salute: la religione diventa idolatria. La religione deve quindi essere considerata non come il principio ed il surrogato della moralità, ma come il compimento della stessa, che assicura alla volontà buona il definitivo trionfo del bene nel cielo e sulla terra. Senza dubbio è discutibile se con questa concezione Kant abbia fatto alla religione tutta la sua parte. Ciò vale anzitutto in rapporto alla conoscenza. Sarebbe qui innanzi tutto necessario prendere in esame il concetto della fede morale fondata esclusivamente sulla coscienza della legge: pure riconoscendo che in tutto ciò che trascende il mondo dell'esperienza, il nostro sapere non può essere che un sapere simbolico, dobbiamo osservare che non solo la nostra vita morale, ma tutta la nostra attività, anche quella teoretica, ci rinvia in modo positivo verso un'unità trascendente: ora in questo tendere, sempre insoddisfatto, che, come l'atto estetico, raccoglie tutto quanto vi è di piú alto nel mondo del tempo per fissare a sé una visione simbolica di ciò che è sopra il

tempo, può avere il suo posto anche la contemplazione religiosa, la mistica. Sta bene che noi dobbiamo qui sempre tener presenti i salutari avvertimenti di Kant; e cioè che qui è stolto pretendere di possedere una sorgente di conoscenza: la realtà non ci indirizza che formalmente verso il suo principio trascendente ed ogni rappresentazione di questo non può essere che una rappresentazione simbolica, la quale deve avere nella costituzione formale della realtà empirica il suo fondamento e il suo criterio. Ma nella creazione di questa visione simbolica concorrono tutte le facoltà umane piú alte, la morale, l'arte, il pensiero logico: quindi essa rappresenta realmente uno sforzo autonomo della ragione verso l'assoluto, che non può avere per fine di conoscerlo, ma che si propone di esprimere coi simboli piú appropriati ciò che esso è per noi e di renderci cosí presente, per mezzo di questi simboli, quello stato dello spirito che noi viviamo quando lo spirito nostro è rivolto verso l'assoluto. Senza dubbio è difficile definire questa attività dello spirito; essa non è un conoscere, ma piuttosto un presentire, una contemplazione della pura forma che fa astrazione dalla materia, uno sforzo di divinare nel conoscibile l'inconoscibile; noi possiamo chiamarla contemplazione mistica. È chiaro che essa non è colpita da nessuno di quei rimproveri che Kant muove al misticismo dei visionari: essa non pretende di costituire un conoscere, ha coscienza di essere uno sforzo della ragione che si fonda su tutta l'opera della ragione ed ha il suo valore non in sé, nel suo risultato, ma in ciò che è lo sforzo supremo, perennemente rinnovato, della ragione per elevarci verso ciò che è sopra la ragione.

Ciò vale in secondo luogo anche riguardo all'attività pratica. Questo sforzo della ragione verso l'unità assoluta che si traduce in una visione religiosa simbolica ed in una contemplazione mistica dell'Unità attraverso i veli della sua manifestazione sensibile, ha anche il suo corrispondente pratico in una sfera di attività che sono propriamente religiose e che trascendono

la semplice sfera morale. Una di queste è la costituzione della chiesa come unità visibile delle coscienze religiose; ed alla chiesa si connettono altre attività istituzionali (come per esempio la frequentazione della chiesa ecc.) e simboliche (per es. la preghiera), che Kant può restringere quanto vuole, ma non eliminare senza eliminare la religione. Anche qui pertanto la religione aggiunge qualche cosa alla morale, non soltanto in quanto dà un senso piú profondo all'atto morale, ma in quanto ha realmente un complesso di attività proprie specificamente religiose. Certo anche qui dobbiamo riconoscere le grandi verità messe in luce da Kant: che queste attività hanno un senso puramente strumentale e simbolico, in quanto per una parte hanno il fine di rafforzare e dirigere piú sicuramente la volontà morale, dall'altra esprimono puramente in atti simbolici l'esigenza d'un'unità piú alta che l'unità morale fra gli uomini, l'unità con Dio, la quale però non può mai essere data. E che quindi la religione corre da questo lato uno dei suoi massimi pericoli: quello di dare un senso proprio ed immediato a questi atti, di credere che essi attuino un reale contatto con l'assoluto: la degenerazione magica. Anche qui l'attività religiosa immediata e concreta è sempre ancora l'attività morale; come nel campo del sapere l'esperienza e la scienza. E perciò il vero criterio della religiosità è sempre ancora in primo luogo la moralità: nessun simbolismo religioso può pretendere di sostituire l'attività morale, di cui esso non è che il complemento ed il simbolo.

La religione considerata in questa sua purezza filosofica — cioè come visione religiosa della realtà ed attività diretta a sostenere e completare la nostra vita morale nel senso di questa visione — è quella che Kant chiama religione naturale: che (come il diritto naturale per il diritto) è il fondamento, l'antecedente metafisico (non storico) di tutte le manifestazioni della vita religiosa. Senza dubbio questa religione naturale è un puro ideale: nella sua perfezione essa non presuppone nemmeno una chiesa

6

reale, concreta, che con le sue istituzioni e le sue tradizioni in qualche modo limiti questa perfezione ideale: alla religione naturale nella sua purezza corrisponde la chiesa invisibile, l'unione di tutte le volontà buone che servono Dio in una perfetta comunione spirituale. La chiesa invisibile non ha bisogno di organizzazione, di capi, di ministri: i suoi ministri sono i maestri che trasmettono nell'umanità la tradizione della ragione.

Ma noi possiamo in un secondo senso chiamare ancora religione naturale quella che, senza pretendere di realizzare l'ideale, aspira almeno a realizzarlo in ciò che ha di essenziale la vita religiosa: di essere la creazione della ragione. « Religione naturale è quella dove ciascuno può essere convinto per mezzo della sua propria ragione » (*Die Religion* ecc., p. 181).

Ad essa corrisponde la vera chiesa, cioè quella forma della chiesa visibile che meglio riconosce il fondamento razionale della religione e meglio lo attua nelle sue istituzioni. Data la natura umana, noi non possiamo attenderci, dice Kant, che quella unione intima delle volontà buone in cui consiste la chiesa invisibile, possa attuarsi e conservarsi da sé senza un sussidio di istituzioni e di ordinamenti fondati sull'autorità morale, cioè senza l'unione in una chiesa visibile per opera di determinati fondatori, sotto determinati capi. Certo con questo è già superata la pura sfera razionale: la fondazione di una chiesa (sia pure essa la vera chiesa) è un fatto storico che non è richiesto, come tale, dalle pure esigenze della ragione. Ma esso non lede il carattere razionale della vera chiesa fino a che esso è accolto per una convinzione razionale, liberamente ed inteso come tale; non imposto ciecamente come una fede servile.

La chiesa vera presuppone, in altre parole, un fondamento storico, una comunione di credenze e di istituzioni (in quanto essa è necessaria) che è liberamente accettata come strumento e simbolo dell'unità delle coscienze, della chiesa invisibile. « Quando, conforme all'inevitabile limitazione della ragione umana, alla

religione pura si aggiunge una fede storica come veicolo, ma con la coscienza che essa è semplicemente un veicolo, e la dottrina ecclesiastica relativa porta con sé il principio che è necessario avvicinarsi sempre piú alla fede religiosa pura per potere alla fine fare a meno della fede storica, questa chiesa può essere chiamata la vera chiesa » (*Die Religion* ecc., p. 132). Questo è il posto che hanno dato alla ragione nella religione gli spiriti piú illuminati di tutti i tempi. Si confronti per esempio il seguente inno alla religione di Sebastiano Castillon, il perseguitato da Calvino: « La ragione è, per cosí dire, la figlia stessa di Dio, quella che è stata prima delle Scritture, prima dei riti, prima dell'esistenza stessa del mondo, e che sarà dopo le Scritture, dopo i riti, dopo che il mondo stesso sarà stato distrutto o trasformato: perché essa, come Dio, non può venire abolita. La ragione è un'espressione eterna di Dio, piú antica e piú sicura che le Scritture e che i riti, per mezzo della quale Dio ci ha ammaestrati prima che vi fossero Scritture e riti e ci ammaestrerà ancora appresso, con un insegnamento veramente divino. È seguendo la ragione che hanno vissuto Abele, Noè, Abramo prima dell'apparizione degli scritti di Mosè e che vivranno, dopo la loro disparizione, migliaia e migliaia d'uomini. È seguendo la ragione che Cristo, figlio del Dio vivente e identificato col Logos, ha vissuto e ci ha insegnato a vivere. È in suo nome che egli ha confutato le Scritture ed i riti che gli Ebrei mettevano sopra la ragione: che egli ha opposto lo spirito alla lettera della Legge...; che egli ha detto alla Samaritana: " Si adorerà Dio in ispirito e verità ". Egli conduce gli uomini dalla lettera dei testi alla ragione, come più tardi Paolo li rinvierà alla coscienza, quest'altra forma della ragione. È la ragione infine investigatrice ed interprete della verità, che, se si trovano nelle Scritture dei testi oscuri o corrotti dal tempo, li corregge e, se non può, li revoca provvisoriamente in dubbio »[1]

[1] S. Castellionis *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*, fol. 91-92 in F. Buisson, *Sébastien Castellion*, II, 495.

Nella vera religione (e come tale Kant considerava il Cristianesimo razionalmente interpretato) la ragione rimane dunque il criterio supremo, e l'elemento statutario è considerato come un mezzo, eccellente del resto, per fondare in concreto la chiesa, senza di cui essa non potrebbe venir diffusa né conservata e che perciò deve essere tenuto in pregio, difeso e perfezionato.

Lo stesso vale anche sotto il rapporto pratico. Anche sotto il rapporto dell'agire i precetti statutari rimangono sempre qualche cosa di secondario e di subordinato: l'elemento essenziale è dato dalla legislazione morale, cioè dalla ragione: il vero culto è la pratica della legge.

In ogni chiesa (anche nella vera chiesa) abbiamo quindi sempre la coesistenza di due elementi che sono fra di loro in un secreto contrasto: l'elemento razionale e l'elemento statutario. Entrambi sono necessari: l'elemento statutario, perché la religione deve incarnarsi in una chiesa storica, deve per cosí dire ricevere un corpo sensibile; l'elemento razionale, perché è l'elemento essenziale della religione. Con questa introduzione dell'elemento statutario comincia la molteplicità delle chiese. Perché, secondo Kant, la religione è una sola: non si può parlare di religioni (al plurale). Le cosiddette religioni sono le chiese, le confessioni, che sono il portato necessario della debolezza della ragione umana. Ciò che separa gli uomini nelle loro dissensioni religiose è l'elemento storico, cioè l'elemento non essenziale, per se stesso non religioso. La religione naturale pura sola può pretendere all'universalità, perché con essa si connette la necessità che è inseparabile dalla ragione. Esigere l'universalità per una fede storica è invece una contraddizione: l'elemento empirico, storico, non può dare necessità. Anzi, poiché in questa materia l'esperienza storica può dar luogo a proposizioni e ad interpretazioni contraddittorie, è facile vedere che, quando si assumono gli elementi storici statutari come essenziali alla religione, si apre con ciò una ricca sorgente di infinite divergenze settarie. Il che, se è

per un lato un bene in quanto dimostra la libertà di cui un popolo gode, è per altro un male, perché mostra quanto poco esso sia ancora progredito nella conoscenza della vera religione. « È bene che vi siano molte chiese in uno stato, anche in quanto ciò è segno che il popolo gode di una grande libertà: ma questo costituisce una lode solo per il governo. In sé invece non è un bene quello stato religioso il cui principio non implica, come il concetto della religione vorrebbe, l'universalità e l'unità dei dogmi essenziali e non sa apprezzare al loro giusto valore le controversie che nascono dall'elemento non essenziale. La distinzione delle opinioni in riguardo alla maggiore o minore convenienza di un veicolo della religione per il fine ultimo di questa (che è di rendere gli uomini migliori) può quindi causare una diversità delle confessioni (o chiese), non una diversità di religione: ciò che è contro l'unità e l'universalità della religione (e quindi anche della chiesa invisibile).

« Cattolici e protestanti illuminati possono quindi bene considerarsi come fratelli nella fede, senza per questo confondersi, entrambi nell'attesa che il tempo avvicini le formalità rispettive della loro fede alla dignità del loro fine, cioè alla religione » (*Streit d. Fakultäten*, p. 96).

Ma, bisogna sempre ricordare, per sé l'elemento storico, statutario, non ha un immediato valore religioso: disgiunto dal vero elemento religioso, è qualche cosa di indifferente, anzi spesso di funesto. « Per proposizione di fede non si intende ciò che deve essere creduto (perché la fede non ammette imperativi), ma ciò che è possibile ed utile assumere per i fini nostri pratici e che, non potendo essere dimostrato, deve essere creduto. Ma se io accolgo la fede, senza questo appoggio morale, solo come un'opinione teoretica, fondata sulla tradizione storica o come un'ipotesi esplicativa, una tale fede che non rende gli uomini migliori, né testimonia del loro miglioramento morale, non appartiene alla religione: se poi essa è imposta artificiosamente all'anima con

paure e speranze, è qualche cosa di contrario alla sincerità, e perciò alla religione» (*Streit d. Fakultäten*, p. 84).

La vera posizione rispetto all'elemento storico è quindi quella del razionalismo (religioso), che ne riconosce (nei giusti limiti) la legittimità, ma lo fa servire e lo indirizza al vero suo fine che è l'elemento razionale, morale. Laddove il naturalismo ne misconosce il valore e quindi lo nega; e il soprannaturalismo lo pone invece al livello dell'elemento razionale e cosí corrompe la religione e apre la via alla superstizione.

Il problema puramente storico dell'origine di questo elemento statutario, storico, non interessa Kant: egli vi accenna solo fugacemente in qualche punto (*Die Religion* ecc., p. 205). Questo è, come osserva il Troeltsch, perfettamente nel carattere della filosofia kantiana, che considera l'attività umana in ciò che ha di essenziale e di necessario: lo svolgimento psicologico e storico è per essa qualche cosa di secondario.

Nella religione vera l'elemento storico deve essere subordinato e indirizzato all'elemento religioso: quando invece esso è posto come essenziale accanto o sopra l'elemento razionale, religioso, abbiamo allora le forme superstiziose della religione.

Qual'è l'origine di questa degenerazione? Ben s'intende che con questa domanda non ci poniamo la questione delle origini storiche. Da questo punto di vista dovremmo anzi riconoscere che la religione comincia storicamente con queste forme degenerate e che la religione ideale si svolge storicamente dal seno di queste. Noi vogliamo invece chiederci: quali sono i fattori spirituali di questa degenerazione? Essi sembrano essere per Kant principalmente due: l'uno teoretico, l'altro pratico. Entrambi però hanno il principio loro in questo: che la religione è costretta a venire ad una specie di compromesso con spiriti non preparati ad accoglierla; che essa deve adattarsi in forme inferiori ed inadeguate per prepararsi in certo modo il terreno al suo svolgimento in forme piú perfette. Questa analisi astratta tradotta in

un linguaggio piú vicino a noi, si risolverebbe in una interpretazione teleologica del divenire storico delle forme religiose. Il fattore teoretico è quello che conduce dall'adesione razionale alla fede servile. La fede razionale è una fede liberamente accolta: anche la fede statutaria nella chiesa vera è, se non razionale, accolta per un atto di libera adesione. Nella tradizione della religione invece si può comprendere come questa distinzione fra l'elemento razionale e lo statutario possa oscurarsi e come ciò che era solo un mezzo umano contingente (e perciò razionalmente non dimostrabile) venga successivamente imposto alle menti deboli o venga da queste accolto come un elemento essenziale, nel quale bisogna credere ciecamente, come in un elemento di istituzione divina: allora anche ciò che è vero dinanzi alla ragione viene fondato, non sull'adesione della ragione, ma sulla fede, cioè sull'adesione incondizionata e servile alla tradizione (*fides imperata, fides servilis*). Perché questa è superstizione, cioè corruzione della religione? Perché in fondo è menzogna.

Un dogma che è fondato solo su circostanze storiche e non può essere provato che storicamente, non può mai avere un'assoluta certezza, come le certezze razionali. Quando perciò il sacerdote impone ai fedeli la piú assoluta fede in un principio di questa natura (per esempio che Dio abbia stabilito un certo giorno per certe periodiche funzioni religiose) impone ad essi una convinzione che egli stesso, se si esamina accuratamente, non può condividere. Se l'autore di un simbolo di fede o il maestro di una chiesa, in quanto deve confessare internamente a se stesso che le sue convinzioni sono fondate su rivelazioni divine, si esaminasse con coscienza quanto alla legittimità delle sue affermazioni, io (dice Kant) dovrei avere della natura umana un ben tristo concetto per non credere che anche il dogmatico piú indurito dovrebbe, dinanzi a Dio, tremare delle sue affermazioni.

E se cosí è, come si concilia con una coscienza scrupolosa il fatto d'imporre ad altri una professione di fede come un do-

vere assoluto? Se questa imposizione è cosí universalmente possibile, ciò è perché essa viene fatta ed accolta senza chiara coscienza della gravità dell'atto che con ciò si compie, per una specie di leggerezza e di ipocrisia convenzionale.

Mancando l'autorità della ragione (la vera autorità divina), l'autorità della tradizione è ricondotta a Dio per via di una rivelazione immediata: cosí sorge di fronte alla religione naturale il concetto della religione rivelata, fondata essenzialmente sulla tradizione storica di dottrine, libri ecc. che risalgono in ultima analisi ad una rivelazione divina. Alla religione rivelata è essenziale perciò il concetto di miracolo: anzi essa stessa è già un miracolo. Il fatto della rivelazione è dimostrato in quanto è circondato esso stesso di altri miracoli, che sono, per la ragione infantile, il segno infallibile della presenza del divino Le tradizioni sacre, che non sono scritte nella ragione, debbono essere piamente conservate per trasmissioni: di qui l'importanza dei libri sacri, i quali esigono alla loro volta interpreti legittimi e danno origine ad una letteratura sacra che chiarisce e perfeziona la rivelazione contenuta nei libri sacri. E naturalmente la rivelazione pone se stessa come l'unica verità universale ed assoluta: quelli che credono diversamente, sono increduli (come per i Greci i barbari erano popolazioni *non parlanti*): quelli che ardiscono rinnegare la tradizione ricevuta o modificarla, sono eretici, punibili come ribelli.

Ma Kant insiste soprattutto sul fattore pratico, che si connette essenzialmente anch'esso con l'incapacità degli uomini di accogliere e conservare nella sua purezza la fede morale. Dal punto di vista pratico l'uomo si chiede: come debbo io regolare la mia vita per essere un uomo religioso? In altre parole: come vuole essere servito Dio? Nella religione morale è la legge che risponde: l'uomo morale è sempre al servizio di Dio e non vi è altro modo di servirlo. Ma nella religione ecclesiastica la risposta è data dalla rivelazione, nella quale, oltre alla legislazione mo-

rale, è contenuto anche un elemento statutario; il quale ha la sua funzione provvidenziale, ma è in sé un'opera puramente umana, uno strumento sussidiario dei veri precetti divini, che sono le leggi morali. Invece la debolezza umana fa di queste istituzioni ecclesiastiche il vero fine della religione, anzi pospone ad esse la legge morale (il precetto del sabbato nel Vangelo). Questa debolezza ha piú cause. In primo luogo l'uomo pensa, e non del tutto a torto, che noi dobbiamo cercare di servir sempre Dio e di mostrarci sudditi perfettamente ubbidienti alla sua legge. Certo, finché noi ci pensiamo Dio come un essere razionale e morale, ci convinciamo facilmente che il modo migliore di guadagnarci la sua benevolenza è la buona condotta, procedente dalla retta volontà. Ma può darsi, pensa l'uomo, non senza una certa colorazione antropomorfica, che Dio possa anche voler essere servito in altro modo: e cioè per mezzo di azioni le quali, pur non avendo in sé un carattere morale, hanno per fine di dimostrare la nostra buona volontà di obbedirgli.

L'uomo si illude in questo modo di supplire alla sua debolezza morale col testimoniare la sua buona volontà per mezzo d'azioni, le quali servono solo a rappresentare simbolicamente la disposizione dello spirito ad accogliere la volontà divina (la devozione). A ciò servono, per esempio, le rinunzie, le mortificazioni del corpo, che sebbene non giovino in nulla al perfezionamento morale, sembrano dover avere un valore agli occhi di Dio, perché sono un sacrifizio fatto per compiacere alle sue volontà e testimoniare della disposizione nostra a rinunciare alle nostre volontà egoistiche, per adottare la volontà di Dio. Ora è evidente che, pure concedendo a queste azioni simboliche il dovuto posto nel servizio divino, esse dovrebbero venir considerate soltanto come mezzi per il vero servizio divino, che è la vita morale.

Che la condotta morale valga per sé ed immediatamente non è dubbio: ma se questi uffici simbolici dovessero aver valore per

sé, sarebbero frequenti i casi in cui la nostra coscienza si troverebbe dinanzi ad un conflitto insolubile tra un atto morale e un atto cerimoniale (per esempio tra il non violare la legge del sabbato e il compiere un atto di carità). Invece insensibilmente si opera nella coscienza una sostituzione: il mezzo diventa fine: anzi col tempo lo stesso elemento morale è posto come valido soltanto perché fondato sulla legge ecclesiastica. L'elemento statutario prevale sull'elemento morale. « Chi antepone l'osservanza di leggi statutarie, rivelate, come necessaria alla religione e non soltanto come mezzo per la disposizione morale, ma come la condizione obbiettiva per essere immediatamente grati a Dio, e pospone a questa fede storica l'osservanza di una buona condotta, colui trasforma il servizio di Dio in un puro feticismo, in una pratica superstiziosa che allontana dalla vera religione. Tanto importa, quando si vuol collegare due buone cose, l'ordine cui vengono collegate! » (*Die Religion* ecc., p. 209).

Questa inversione di valori è ciò che Kant chiama propriamente superstizione o paganesimo: una corruzione della religione che consiste nel porre come fine ciò che propriamente ha solo valore di mezzo. Una volta che la coscienza religiosa si è messa su questa via, non vi sono piú limiti che la arrestino: qui tutto è arbitrario. E non bisogna credere, avverte Kant, che una superstizione sia piú raffinata che l'altra. Il pregare con le labbra o il pregare facendo girare una ruota (come i Tibetani), è una pura distinzione esteriore: il principio è identico. Fra il prelato europeo e lo stregone dei selvaggi c'è una grande differenza nell'esteriorità, ma in fondo appartengono ad una stessa classe, e cioè di coloro che pongono il servizio di Dio nell'osservanza di di certe norme statutarie, non nello sforzo di diventare uomini migliori.

Un altro motivo pratico della degenerazione religiosa Kant lo trova nella dottrina della grazia. Giustamente l'uomo pensa che, per quanto egli si sforzi di operare secondo la legge, l'opera

sua non potrà mai soddisfarne pienamente le esigenze: che Dio deve quindi in qualche modo cooperare alla sua salute, senza che l'uomo possa saperne il come: in ciò consiste propriamente la grazia. Il contrapposto della natura e della grazia (*Die Religion* ecc., p. 203, 223 ss.; *Streit d. Facultäten,* p. 83 ss.) significa per Kant questo: che noi dobbiamo fare tutto ciò che sta in noi per osservare fedelmente la legge (in ciò sta la natura): ma dobbiamo anche credere e sperare che Dio verrà in nostro aiuto completando l'opera della nostra buona volontà, in modo da renderla (ciò che non possiamo sperare da noi soli) una volontà santa. Ora Kant non nega che noi dobbiamo tener presente questa fede che ci sorregge nel compimento dei nostri doveri, sí che non disperiamo di giungere al nostro fine piú alto. Ma in sé essa è una semplice idea che, se noi la vogliamo rappresentare in concreto, cade in contraddizione con la stessa ragione, in quanto questa esige che tutto quanto ci è imputato a merito sia opera nostra. È quindi un'idea del tutto trascendente che noi dobbiamo tenere a una certa distanza, perché non ci trascini nell'illusione di poter conoscere in qual modo Dio cosí ci aiuta e in qual modo noi possiamo attirare su di noi questo suo aiuto. Invece in generale l'uomo è cosí fatto che, non appena una chiesa afferma di conoscere per rivelazione soprannaturale come dobbiamo operare per attirare su di noi la grazia di Dio, l'ignoranza e la paura del mistero lo spingono ad accogliere questa rivelazione, non perché nell'istinto suo sia convinto della verità, ma per acquistare il favore divino e ottenere cosí, per via soprannaturale, ciò che sa di non poter meritare da sé con la buona volontà.

Questa illusione per cui l'uomo crede di poter entrare in rapporto diretto con Dio, è ciò che costituisce il fanatismo mistico (*Schwärmerei*). Nella superstizione vi può essere ancora un'ombra della ragione: ma il fanatismo è veramente la morte della ragione, senza cui non ci possono piú essere né morale, né religione.

Di qui i cosiddetti « mezzi di grazia », che sono procedimenti di carattere soprannaturale diretti ad attirare sopra di sé la grazia di Dio: la preghiera, i sacramenti ecc.: per mezzo dei quali l'uomo si illude di essere in possesso di una vera potenza soprannaturale: ciò che costituisce la magia. Quando si crede, per mezzo di formule, d'invocazioni ecc., di costringere per cosí dire la divinità a scendere a prestare la sua assistenza, abbiamo un vero atto magico: cioè che è proprio solo dei gradi piú bassi della religione. Però in fondo la radice della superstizione e del fanatismo magico è sempre una sola: l'inferiorità morale, l'egoismo. Tutte queste artificiose illusioni in materia di religione hanno una radice comune. Fra le qualità morali divine, la santità la grazia la giustizia, l'uomo si rivolge di solito direttamente alla seconda, per scansare la terribile difficoltà di soddisfare alle esigenze della prima. È faticoso essere un buon servo (si sente sempre parlare di doveri): quindi preferisce cercare di essere un favorito: allora molto si compatisce e, se si ha peccato troppo gravemente contro il dovere, tutto si può accomodare di nuovo per l'intromissione di qualche intermediario che è in grande favore; mentre l'uomo rimane sempre quel poco di buono che era prima. E per dare a se stesso qualche apparenza di realizzabilità a questo suo intento, trasferisce il suo concetto ordinario dall'uomo (con tutti i suoi difetti) nella divinità; onde, come anche nei migliori fra i superiori della specie umana, la severità legislatrice, la grazia benefattrice e la precisa giustizia non cooperano separatamente, ciascuna per sé, a produrre il loro effetto morale nelle azioni dei soggetti, ma si mescolano nel loro pensiero, in occasione della scelta delle loro decisioni, in modo che basta cercare di far breccia sopra l'una di queste qualità, la mollezza della volontà, per determinare le altre due all'indulgenza; cosí l'uomo spera di fare la stessa cosa presso Dio, volgendosi soltanto alla sua grazia. A questo fine pratica diligentemente tutte le formalità possibili atte a mostrare quanto egli veneri

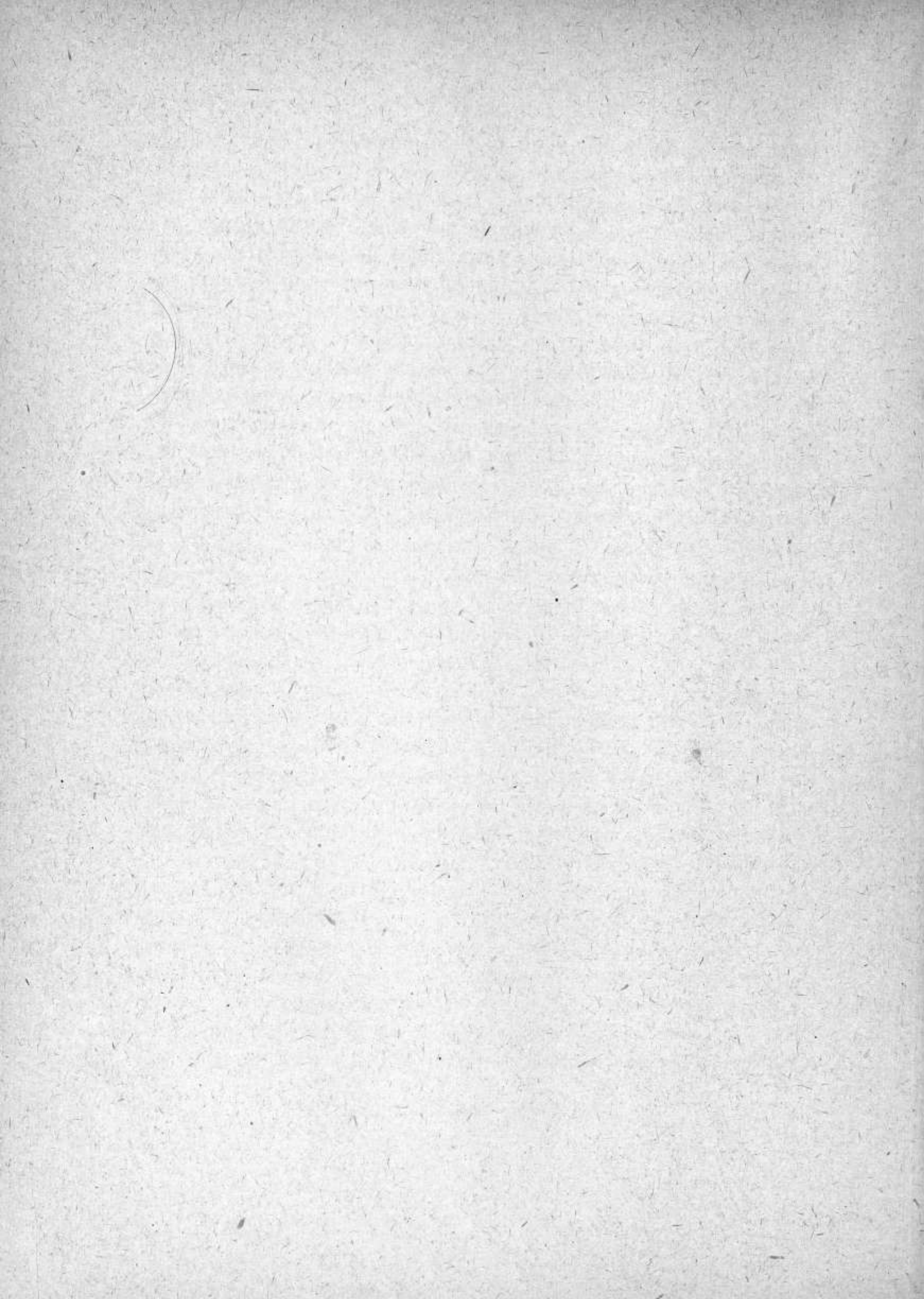
i precetti divini, per non aver bisogno di osservarli: e perché i suoi vani desiderî possano servire anche a compensare le loro trasgressioni, grida: Signore, Signore! per non avere bisogno d'eseguire la volontà del Padre celeste e cosí trasforma le cerimonie, che dovrebbero servire come mezzo per ravvivare i sentimenti morali, in mezzi di grazia per se stessi, considera anzi la fede in essi come un punto essenziale della religione e lascia alla provvidenza il compito di fare di lui un uomo moralmente migliore, mettendo la divozione al posto della virtú; laddove soltanto la virtú unita con la divozione può costituire quello che si deve intendere per religiosità.

Quando poi l'illusione di questo favorito dal cielo va fino alla immaginazione fanatica di particolari effetti della grazia, anzi fino alla presunzione d'un intimo e secreto commercio con Dio, la virtú finisce per diventare per lui un oggetto di nausea e di disprezzo; onde non fa meraviglia l'universale lamento che la religione contribuisca cosí poco a migliorare gli uomini, e la luce interiore (sotto il moggio) di questi pieni di grazia non risplenda anche esteriormente in buone opere: soprattutto in paragone degli uomini naturalmente retti, per cui la religione non serve a sostituire, ma a promuovere la disposizione virtuosa, la quale si manifesta poi nella retta condotta (*Die Religion*, p. 234-236). A questa azione individuale dell'egoismo s'aggiunge poi l'azione egoistica, corruttrice, dello Stato. Nella *Critica del Giudizio* (p. 129-130) Kant mostra come la sublimità delle idee religiose non abbia nulla da guadagnare con le rappresentazioni sensibili e simboliche; che sono una necessità per la debolezza del nostro spirito; ma una necessità che in fondo deprime l'intensità del sentimento religioso. Forse non vi era, dice Kant, nessun precetto piú sublime nel codice ebraico di quello che vietava di raffigurare Iddio. « Solo questo precetto può spiegare l'entusiasmo che il popolo ebraico sentiva, nel suo periodo migliore, per la sua religione quando si paragonava con gli altri popoli, oppure quell'orgoglio che l'isla-

mismo ispira ai suoi seguaci ». Lo stesso vale anche della rappresentazione della legge morale, che tanto piú acquista di potenza sullo spirito, quanto piú è libera dal simbolismo sensibile. « Per questo i governi hanno veduto di buon occhio che la religione venisse sovraccaricata di queste superfluità e per questo mezzo tolto ai sudditi la fatica, ma anche la possibilità di estendere le proprie energie spirituali al di là di quei limiti che i governi vogliono ad essi imporre e per mezzo dei quali essi vengono piú facilmente governati come soggetti passivi ».

Con la degenerazione superstiziosa, la religione invece di essere l'affermazione piú alta della libertà dello spirito, diventa un giogo. Quando l'osservanza delle pratiche religiose non è piú qualche cosa di razionalmente accettato in vista del fine piú alto, che è la vita morale, siano queste pratiche poche o molte, se esse vengono imposte allo spirito come un dovere assoluto, si impone allo spirito una schiavitú; nella quale la parte piú dolorosa è l'obbligo di credere, contro il quale si ribellano egualmente e la ragione e la coscienza. Questa servitú si traduce esteriormente nell'asservimento ad una casta, depositaria della tradizione, dotata di autorità divina e che perciò non ha da persuadere, ma solo da comandare. E l'asservimento del popolo diventa a lungo andare anche asservimento dello Stato: l'ipocrisia e la mancanza di energia morale si estendono anche al campo della moralità vera e propria e corrodono i fondamenti stessi della vita sociale. La superstizione, nota giustamente Kant, tende ad imprimere anche nel carattere del popolo le sue particolarità caratteristiche: la devozione servile verso Dio genera anche una disposizione d'animo servile, paurosa, che conduce poco per volta alla viltà e alla bassezza (*Die Religion*, p. 215-216). È vero, Kant lo riconosce, che tutte queste superstizioni hanno un lato, per cui devono essere in certo modo compatite: sono « tentativi dei poveri mortali per rendere sensibile sulla terra il regno di Dio » (*Die Religion*, p. 205, nota): è giusto che non solo i sapienti siano chiamati alla salute

eterna perché anche gli umili e gli ignoranti vi hanno diritto. Ora sembra che questi miti, queste cerimonie, rese venerabili dalla tradizione, siano ciò che vi è di piú adatto all'intelligenza comune: toglierli non è togliere la religione? Questo è vero, risponde Kant, ma la religione è fatta anche per i sapienti: e come è possibile mantenere per essi una religione intessuta di tante assurdità, esposta a tanti dubbi, a tante controversie? Vi è invece una verità accessibile a tutti, dotti e ignoranti, che è scritta a lettere indelebili in ogni cuore, che non ha bisogno di storie e di cerimonie: questa è la legge morale. Di qui bisogna dunque cominciare e da essa partire per elevarsi verso la religione, tenendo sempre fermo questo fondamento, in modo da non ammettere nessuna fede storica se non in quanto essa può armonizzare con la fede morale e in quanto può ad essa servire.



IL FONDAMENTO DELLA RELIGIONE SECONDO RUDOLF OTTO

Uno dei caratteri del periodo attuale è il ritorno a ciò che nella vita è originario e fondamentale, la reazione alla forma, al raffinamento culturale e razionale. La politica attuale « va verso la vita »: solamente oblia che l'elaborazione razionale e culturale è condizione indeclinabile di vita intensa e profonda. Ma per contro la concezione antica si esauriva in questo elemento formale facendone un idolo destinato ad accasciarsi nella sua intima vanità. L'attuale movimento antiintellettualistico nella filosofia religiosa è anch'esso una reazione contro l'unilateralità di un razionalismo, che voleva analizzare storicamente e ricostruire teoricamente la vita religiosa, non tenendo conto di ciò che vi è in essa di originario e di inderivabile: non dobbiamo quindi meravigliarci se la reazione antiintellettualistica si preoccupa di mettere in luce questo elemento e ne celebra l'irrazionalità a spese della ragione e della storia.

Rudolf Otto (n. 1869, prof. di teologia a Marburg) è, di questo indirizzo, uno dei rappresentanti piú geniali e speculativamente piú raffinati: il suo temperato irrazionalismo costituisce un notevolissimo contributo alla filosofia della religione. Egli parte dalla considerazione che la religione non può essere derivata da altro fatto: il naturalismo evoluzionistico, che fa sorgere il nuovo dai fattori che non lo contenevano (come p. es. la moralità dall'egoi-

smo), è assurdo. Le teorie evoluzioniste descrivono i processi spirituali solo dall'esterno ed hanno ragione in quanto il fattore inferiore sollecita il superiore all'esistenza: ogni processo nuovo non sorge *ex nihilo*, ma si sostituisce per gradi al preesistente. Ma l'inferiore non crea il superiore: può sorgere nello spirito solo ciò che era già in esso predisposto. Anche la religione ha quindi la sua origine in qualche cosa di *a priori*. Non solo in quanto i concetti razionali, con cui è formato il suo contenuto, hanno la loro origine nella ragione pura, ma anche, e piú, in quanto l'elemento religioso, mistico, è anch'esso qualche cosa di puro nel senso kantiano. Certo esso è provocato a sorgere dal processo dell'esperienza, ma non sorge dall'esperienza: esso ha le sue origini in qualche cosa di piú profondo che la stessa ragione pura. Questo *quid* preesiste in ogni individuo come disposizione e si svolge, quando le condizioni richieste sono presenti, dalle profondità dello spirito. Quindi vi è in ogni religione, almeno nelle origini, una possente visione religiosa: le religioni sono sempre creazioni individuali di anime profetiche. E questo ci spiega come attraverso religioni miticamente degenerate sopravvivano concezioni alte, isolate, il concetto p. es. di un Dio superiore — che d'altra parte è quasi sempre, come il *deus ignotus* degli Ateniesi, messo in disparte. Sono fatti che non si spiegano con una rivelazione storica primitiva — fatto assurdo —, ma con la rivelazione immanente che fu già a fondamento delle religioni piú antiche e che anche oggi condiziona ogni reviviscenza religiosa. Anche la religione personale non sorge dalla tradizione, dall'insegnamento ecc., ma dall'oscuro fondo di ogni spirito.

L'acuta critica di Otto alla filosofia religiosa di Wundt[1] mette bene in rilievo questa deficienza di ogni esplicazione naturalistica. La religione, il mito ecc. sono, si dice, una creazione della fantasia, una introjezione dell'Io nelle cose, ecc. Tutte queste ana-

[1] R. OTTO, *Mythus und Religion in Wundt's Völkerpsychologie*, in «Theol Rundschau», 1910, 7-8, riprod. in *Aufsätze das Numinöse betreffend*, 1929, II, 215 ss.

lisi non tengono conto della presenza fondamentale *ab initio* del fatto fondamentale che Otto chiama l'impulso mistico, l'intuizione religiosa, la quale è continuamente presupposta e seguita esteriormente nelle sue manifestazioni successive, ma non riconosciuta nel suo valore originario e fondamentale. Essa è in realtà il germe presente fin dall'inizio, che solo può spiegare anche le apparenti aberrazioni del processo, come il complicato sviluppo del materiale mitico, animistico, totemico, magico e dare a tutti i momenti del medesimo un grado relativo di verità e di valore.

L'elemento specificatamente religioso non solo è qualche cosa di dato *a priori*, ma è qualche cosa di irrazionale nel senso che è superiore alla ragione. Non è l'irrazionale che può o potrebbe diventar razionale (l'istintivo, l'oscuramente presentito ecc.), ma è qualche cosa che per la sua profondità è apprezzabile solo col sentimento, non è risolubile razionalmente, è il « totalmente altro ». Quindi non è qualche cosa a cui io possa sostituire qualunque fantasticheria, ma è qualche cosa che io debbo cercare di fissare in concetti pur sapendo che è indefinibile per mezzo di essi. « L'irrazionale in questo senso ci impone (citiamo qui le stesse auree parole dell'Otto) un preciso compito e cioè non di contentarci del suo semplice accertamento per poi aprire le porte all'arbitrio ed alla fantasia, ma di determinarne per quanto è possibile i momenti essenziali per mezzo dei simboli che piú vi si avvicinano e a questo modo fissare con stabili segni ciò che si librava nelle forme oscillanti del sentimento. Cosí è anche possibile venire ad una certa unità ed universalità della ricerca e formare una dottrina rigorosa, la quale può pretendere ad una validità obbiettiva ed avere una solida struttura, anche se deve lavorare solo con concetti simbolici e non con concetti adeguati »[1].

Questo elemento è ciò che Otto chiama il « numinoso ». Potrebbe anche dirsi il « santo »: ma la parola « santo » è spesso

[1] R. OTTO, *Das Heilige*, 17ª ed., 1928, p. 80.

presa in senso morale o almeno comprende anche il morale. Il numinoso è invece il puro elemento religioso originario, indefinibile: che può essere risvegliato, non insegnato. Chi non lo conosce per esperienza interna non conosce la religione. Schleiermacher ha definito il sentimento religioso come il senso dell'assoluta dipendenza. Ma Otto osserva che si tratta non solo d'una differenza quantitativa (come tra l'assoluto e il relativo), ma anche qualitativa: è una dipendenza *sui generis*, che Otto preferisce chiamare « senso creaturale », appunto per esprimerne il particolare, indefinibile carattere. Schleiermacher determina poi il senso dell'assoluta dipendenza come il senso della mia condizione finita, dalla quale argomento, per un atto logico, al creatore. Ma questo è altra cosa. Al *Kreaturgefühl* corrisponde invece immediatamente, secondo l'Otto, il senso di qualche cosa di grande, di terribile e di immenso, per cui è vissuto il *numen*: anzi questo è il sentimento religioso vero: il sentimento creaturale ne è solo il riflesso subbiettivo.

Si tratta ora di cercar di esprimere in qualche modo questo senso del divino: non di definirlo concettualmente, perché è la presenza di qualche cosa di superiore alla ragione. Lo esprimeremo mediante analogie e simboli, esponendo psicologicamente ciò che troviamo nel senso obbiettivo del divino e nel suo corrispondente subbiettivo, il senso creaturale.

Nel suo complesso Otto lo esprime come l'esperienza d'un terribile mistero, che è qualche cosa di inconcepibile, ma di positivo, vissuto nel sentimento. Egli analizza quindi i vari elementi sentimentali in esso contenuti. Primo, il senso del *tremendum*. È un senso analogo alla paura, all'orrore: ma la paura inquietante dell'ignoto; che è nei piú bassi gradi della religione il « terrore religioso » e nei piú alti gradi si mantiene come paura dinanzi a ciò che è grande e misterioso. Un secondo elemento è quello della potenza, dall'infinita superiorità, la *maiestas*: per cui noi ci sentiamo come annullati: è il senso, che spesso ricorre

nei mistici, del nulla delle cose e di noi stessi. Un terzo elemento è il senso d'un'energia, d'un'attività immensa, dell'*ira Dei*: che è, nelle religioni inferiori, il senso d'una potenza arbitraria e demoniaca, nelle piú alte il senso del Dio vivente ed onnipotente. Si avvicina all'attività infinita di Fichte; ma Fichte ha cercato di razionalizzare questo elemento, che è invece qualche cosa di irrazionale e di inesprimibile. Un quarto elemento essenziale è il *mysterium*, che è il mirabile, il totalmente altro da ciò che ci è naturale, familiare e che perciò desta una specie di stupore: « un Dio compreso non è un Dio » (Tersteegen). Otto rileva con finezza come questo sia l'elemento religioso contenuto nelle rappresentazioni primitive dell'« anima »: le rappresentazioni e teorie ulteriori sono razionalizzazioni non piú religiose. L'anima, il *dæmon*, il *deva* è il « totalmente altro », l'al di là misterioso. Questo sentimento è stato associato, nelle origini, anche ad esseri naturali misteriosi (totemismo). È non solo l'incompreso, ma l'incomprensibile per natura: nel « fantasma » della superstizione la paura è associata al mistero: il fascino di tali racconti è nel loro mistero. Questo senso del *mysterium* percorre tre gradi: *a*) l'inconcepibile, che trascende le nostre categorie; *b*) ciò che non solo sembra essere sopra, ma contro la ragione, il paradossale; *c*) ciò che è antinomico, si esprime in contraddizioni. Questo vale soprattutto dalla teologia mistica, questa teologia del mistero che conduce alla *coincidentia oppositorum*. Ma questo elemento paradossale ed antinomico si trova già in ogni vero sentimento religioso. Un quinto ed ultimo elemento è il *fascinans*, che è il « totalmente altro » come beatificante, come valore trascendente, come ciò che può dare una beatitudine totalmente altra da qualunque beatitudine terrena. Anche qui le determinazioni concettuali — bontà, amore, provvidenza di Dio ecc. — schematizzano, ma non esauriscono l'oggetto: la « grazia » dice di piú, ma l'oggetto è piú ancora. Nelle fasi primitive la religione comincia piú col senso del *tremendum*: onde i culti di espiazione, propizia-

zione ecc. Ma vi sono anche in esse espressioni del *fascinans*: il divino è cercato per sé come qualche cosa di desiderabile, di beatifico: onde gli atti di culto diretti a purificare e consacrare, cioè ad unire con Dio. E nelle fasi superiori il *fascinans* acquista sempre piú importanza come senso della « grazia », della conversione, della rinascita ecc. E ciò vale per tutte le religioni: anche il nirvana è, secondo l'espressione d'un monaco buddista, « beatitudine inesprimibile ». — Otto riassume tutti questi caratteri nella parola « *das Unheimliche* », l'inquietante, l'enorme. Essa vuol dire che al di là del nostro essere razionale vi è una realtà ultima, nascosta alla nostra natura, che non trova adeguata espressione in nessuna aspirazione e in nessun concetto e che tuttavia si impone a noi come qualche cosa che attira, affascina e sconvolge.

A questa esperienza del numinoso corrisponde da parte della creatura un senso di annichilamento, il senso creaturale: che è un apprezzamento immediato della « profanità » dell'essere proprio e del mondo. Non è un sentimento morale: vi sono uomini morali che possono avere il senso della propria imperfezione e non questo senso religioso. È ciò che sta a fondamento del concetto di peccato originale. « *Tu solus sanctus* », dice la coscienza religiosa a Dio: a ciò corrisponde un giudizio sopra di sé e sopra ogni natura finita.

* * *

Il numinoso non può essere che vissuto direttamente e non può essere trasmesso che per una specie di eccitazione interiore: non può venir insegnato. E può essere trasmesso non per mezzo di parole, ma per un'eccitazione del senso stesso del numinoso: con la solennità dei gesti, dei riti, delle preghiere ecc.: al che certo si esige già una preparazione, una congenialità interiore. Ed anche l'eccitazione del senso religioso avviene per lo piú indirettamente, per il tramite di altri sentimenti. Vi è, secondo

Otto, un'associazione dei sentimenti, come un'associazione delle idee: e vi sono sentimenti che sono naturalmente, per la loro qualità e costituzione, associati col sentimento del numinoso. Questi sentimenti (e le rappresentazioni con essi collegate) servono di veicolo al sentimento religioso. Tutto il materiale delle religioni è costituito da questi veicoli o mezzi simbolici di espressione.

Uno dei sentimenti primitivi connessi col religioso è il sentimento del *terribile*, del pauroso. Specialmente nelle religioni primitive il pauroso, anzi l'orribile delle divinità è un mezzo per eccitare il senso religioso del *tremendum*. Durga, la « gran madre » del Bengala, è un vero mostro demoniaco. Si veda anche il libro XV della *Bhagavad-gita*, dove Vishnu si rivela ad Arjuna come qualche cosa di terribile.

Un altro sentimento connesso col numinoso è quello del *meraviglioso*: di qui il favore che gode in ogni religione il miracolo. L'impressione che desta il misterioso, l'ignoto, è affine al senso religioso del *mysterium*. Tutto ciò che appare come tale — eventi, uomini, animali, piante — fu rivestito di questo carattere demoniaco: di qui le leggende, i miti totemici ecc. Anche in questo però l'Otto riconosce un elemento inferiore: Budda, Cristo, Maometto dichiarano di non voler fare miracoli: e Lutero considera i miracoli esterni come « mele e noci per i bambini ».

Un terzo sentimento affine è quello che è destato dall'*incompreso*. Di qui il fascino delle espressioni mistiche inintelligibili (almeno per l'intelletto comune) l'*Om*, l'*Alleluia*, il *Kyrie eleison*: cosí il latino della messa, il sanscrito della messa buddista nella Cina e nel Giappone. L'Otto vede in questo una giustificazione dell'elemento tradizionale della liturgia. « Anche i residui della messa, che ricorrono nel rituale luterano, hanno, appunto perché la loro disposizione non ha regola e non tradisce un ordine voluto, un'efficacia devozionale assai maggiore che gli schemi rituali ben ordinati, come un componimento, dei moderni, in cui nulla è accidentale e perciò pieno di senso, nulla imprevisto e perciò

pieno di mistero, nulla sale dalle profondità inconscie e perciò è frammentario, nulla rompe l'unità sistematica e perciò rinvia a connessioni superiori, nulla è pneumatico e perciò veramente spirituale » (*D. Heilige*, p. 88).

Un quarto e piú alto sentimento è quello del *sublime*. Vi è un'affinità tra il sublime e il numinoso, in quanto il sublime è superiore ai nostri concetti: vi è in esso qualche cosa che attrae e deprime nel tempo stesso. È specialmente nell'arte che il sublime è applicato a risvegliare il numinoso. Anzitutto nell'architettura e nelle sue solenni grandezze. È un senso che sembra già essere stato vivo nelle età preistoriche: almeno se le gigantesche costruzioni dei *dolmen* e dei *menhir* hanno avuto veramente il fine di provocare un oscuro senso di misteriosa grandezza. Ciò che ha avuto luogo senza dubbio in Egitto: gli obelischi, le piramidi, i templi maestosi hanno raggiunto questo fine: anche oggi la sfinge di Gizeh è rimasta rappresentante caratteristica di questo misterioso simbolismo. Cosí la sublimità dell'arte gotica: « la torre del duomo di Ulm non è piú magica, è numinosa ». Coefficienti del sublime in queste costruzioni sono anche l'oscurità o la semi-oscurità mistica dei templi; il vuoto, il deserto. Specialmente l'architettura cinese fa uso di questo coefficiente e raggiunge il sublime anche per la vastità delle piazze, dei cortili, dei deserti che circondano gli edifici. Le tombe dei Ming presso Nanchino e Pechino sorgono in mezzo a grandiosi deserti. Nelle altre arti figurative il sublime religioso è raggiunto in molti modi: linee, simboli che provocano la sensazione del « magico ». Ricca specialmente di questi elementi è l'arte buddistica della Cina, del Giappone e del Tibet. Questo senso numinoso-magico ci parla p. es. dalle antiche figurazioni del Budda: anche dalle grandi pitture cinesi dell'età classica, le quali appartengono, dice un conoscitore, a ciò che di piú alto ha prodotto l'arte umana. Si sente dietro i paesaggi, le nubi, i monti, il misterioso ed antico Tao. Anche qui l'effetto è raggiunto qualche

volta col vuoto: la pittura cinese ha un'arte di rendere sensibile il vuoto. Un altro mezzo di simbolismo estetico è la musica. Ed anche qui il sublime può essere raggiunto col vuoto, col silenzio (*Aufsätze*, p. 171-178).

Questi mezzi d'espressione si riuniscono nel culto, si associano ai gesti solenni, al mistero dei riti e danno origine a quell'insieme di tradizioni pratiche per cui si perpetua la vita religiosa. Questo insieme non è che la prima forma del simbolismo religioso: dopo verrà quello che l'Otto chiama simbolismo razionale e che si esprime soprattutto nei sistemi dei concetti, nelle dottrine religiose. Ma questo simbolismo sensibile persiste, anche nelle religioni piú alte, accanto al razionale e conserva, accanto alla dottrina, un'efficacia considerevole nell'evocazione del senso del numinoso.

* * *

L'evoluzione storica delle religioni coincide con la storia del simbolismo religioso: di mano in mano che l'intuizione mistica si fa piú luminosa, anche il simbolo si purifica e si razionalizza, passa dal terrore all'adorazione mistica. L'inferiorità delle religioni primitive dipende dalle seguenti circostanze: *a*) si svolgono parzialmente e successivamente i diversi aspetti del numinoso, che hanno il loro vero senso solo nel tutto: onde gli aspetti singoli hanno spesso un'apparenza bizzarra, strana, assurda. Ciò vale p. es. del terrore religioso che è stato l'origine della religione e che è parso qualche cosa di insano; *b*) tali aspetti vengono riferiti ad esseri empirici che provocano questo sentimento (p. es i *totem*): ciò che riesce spesso piú tardi inconcepibile; *c*) prorompono nella forma entusiastica, fanatica, violenta; *d*) mancano dell'elemento morale e razionale.

Di piú il senso del numinoso si associa, nelle origini, con certi strani fenomeni, prodotti della mentalità primitiva, che ad esso antecedono come una specie di pre-religione e da esso ricevono

un significato religioso cd una notevole potenza sugli spiriti umani. Tali sono la magia, il culto dei morti, il culto della natura, il concetto del demoniaco, del puro e dell'impuro. I) Vi è una magia naturale che è come la tecnica primitiva, di cui la tecnica nostra non è che la continuazione scientifica: e che in parte persiste ancora accanto a questa (p. es. nella ricerca delle fonti con la bacchetta divinatoria, in certe cure ecc.). Ma diventa una magia quando vi si unisce il senso del demoniaco, del pauroso ignoto, del numinoso. II) Nelle origini l'aspetto della morte deve avere suscitato un duplice senso: in primo luogo il naturale orrore — puramente animale e fisico — che dà anche all'animale la vista del cadavere d'un individuo della propria specie; in secondo luogo, se si tratta d'un essere caro, il senso d'affetto e di comunione, che ha spesso anche presso i primitivi delle espressioni commoventi. Ma si ha un culto solo quando da questi sentimenti naturali si svolge il senso del mistero che è sopra la vita: solo allora sorge il concetto dell'« anima », il cui valore non è nella sua raffigurazione fantastica, ma nel fatto che è concepita come qualche cosa in cui si rivela il pauroso mistero del divino. III) Il concetto dell'animazione universale non ha ancora per sé niente di religioso: le cose naturali diventano oggetto di culto solo quando la fantasia le associa col numinoso. IV) Il demoniaco è quel senso di inquietudine interiore, di orrore, che prende l'uomo qualche volta all'occasione di luoghi dove è stato commesso qualche grave delitto o la natura è singolarmente fosca e paurosa. Questo brivido interiore può restare allo stato di sentimento naturale: associato col numinoso diventa un orrore religioso e si completa con la rappresentazione di una realtà misteriosa, di un El, di un Baal. « Come è *terribile* questo luogo! (dice Giacobbe in *Gen.*, XXVIII, 17) Sí, è la dimora di Elohim! ». L'antico vocabolo indiano *asura* vale: il terrificante, l'inquietante. Esso era il predicato del piú alto dio vedico, Varuna: piú tardi designò le forme inferiori, lo spettrale, il demoniaco. V) Un'altra categoria di sentimenti, che

venne scelta per esprimere il numinoso, è quella che si riferisce al puro ed all'impuro. Il disgusto è un sentimento naturale: nelle sue piú alte espressioni coincide con l'orrendo. Se a quest'impressione si associa il senso del numinoso, abbiamo l'impurità religiosa: cosí è p. es. che in quasi tutte le religioni primitive con il cadavere è connessa un'impurità rituale. Questo si estende poi ad oggetti che non sono per sé disgustosi: come p. es. nell'impurità di casta. Di qui i lavacri, le abluzioni, i riti di purificazione, cosí frequenti nelle religioni.

Quando la religione si eleva ad una forma piú alta, diventa religione razionale. È questa realmente una rivelazione piú perfetta del numinoso, condizionata dell'associazione sua con simboli appartenenti alla vita razionale. Il numinoso resta sempre in sé inconcepibile, ma è avvicinato a noi, è reso in un certo senso conoscibile. Dio è per Lutero un *Deus absconditus*, non un *Deus ignotus*. Anche Plotino riconosce che, sebbene non comprendiamo l'Uno, però lo conosciamo, in quanto ne parliamo. Noi siamo nel rispetto suo come gli ispirati, che sentono di essere sotto l'influenza di qualche cosa di superiore, senza che possano conoscerlo per concetti. E la *Kena Upanishad* dice: « Non dico che lo conosco, ma non dico neppure che non lo conosco ».

Su questo punto Otto si richiama all'atteggiamento di Platone di fronte alla religione. Platone ha potentemente contribuito a saturare di razionalità la religione: la divinità è da lui identificata con l'idea del buono e quindi in apparenza con un'entità del tutto razionale. Ma ciò è solo in apparenza: perché in realtà la filosofia non è per lui tutta la vita spirituale dell'uomo. Egli non cerca di darci una teoria razionale della divinità: qui interviene il simbolo, il mito. Dio è per lui qualche cosa di inafferrabile e di inconcepibile, di piú ampio e di piú alto che il pensiero razionale. « È difficile, dice nel *Timeo*, trovare il Creatore; ed è impossibile, quando lo si è trovato, annunziarlo ad altri ». E nella Epistola II: « Io non ho mai scritto intorno a Dio e non ne scri-

verò mai. Poiché Dio non consente di essere trattato come gli altri oggetti dell'indagine scientifica. La scienza non può esprimerlo. Dopo lunga fatica, quando noi abbiamo cercato d'immedesimarci con lui, si accende improvvisamente un fuoco nell'anima, come se in essa fosse scesa una scintilla. E allora arde di per sé. Lo sforzo di tradurre questo per iscritto riuscirebbe comprensibile a pochi. Ed a questi pochi basta un cenno per trovarlo da se stessi ».

Otto chiarisce questo parallelismo dell'elemento razionale e dell'irrazionale nella religione con due analogie derivate dall'amore e dalla musica. Nell'amore abbiamo la penetrazione di un elemento irrazionale (inferiore alla ragione), l'istinto erotico, con elementi razionali, desiderî, sentimenti, volontà, idee, che appartengono alla sfera razionale e morale. È perciò il collegamento d'un elemento irrazionale ed originario con elementi stranieri, che ricorrono anche da sé in altro senso: anche le parole e le espressioni sono tolte dalla vita razionale. Ma esse ricevono subito un tutt'altro senso dal collegamento erotico: senso che comprende solo chi conosce l'amore. — Cosí l'elemento estetico della musica è un elemento irrazionale anch'esso, sebbene d'altra natura. La musica per sé sola svolge nell'anima un movimento sentimentale che non ha espressione in parole od in immagini. Ma può collegarsi con processi spirituali affini: p. es. nel canto con una serie di espressioni concrete di sentimenti e di situazioni umane. Ma la musica non si risolve in questi: questi la fissano e la accompagnano: ma essa è qualche cosa di « assolutamente altro ». Ciò costituisce anche la condanna, secondo Otto, del dramma musicale. Un simbolo è un'espressione momentanea: non si può farne un sistema od una storia. Cosí il parallelismo della musica e della poesia è momentaneo e breve: la « canzone » è l'unità dei due. Un dramma musicale è una pedantesca e forzata continuazione di quest'unità momentanea.

Questa compenetrazione del numinoso con i suoi simboli ra-

zionali avviene per un duplice processo, che rispecchia il duplice aspetto della razionalità: il morale e l'intellettuale. — Per un lato il *tremendum* si schematizza nelle idee razionali di giustizia e di volontà morale: il *fascinans* nelle idee di bontà e di misericordia: cosí il sacro diventa il buono e il buono alla sua volta si compenetra col sacro. Questo processo di moralizzazione si riscontra in tutte le religioni superiori: il saliente contrassegno dell'antica religione di Israele da Amos in poi è appunto l'intima interdipendenza di questi due momenti. Anche per noi Dio è soprattutto bontà: per Cristo è il Padre, per Marcione è l'assolutamente buono. — Per altro lato il *mirum* si schematizza nel concetto di Dio come perfezione assoluta di tutti i suoi momenti, come realtà trascendente. Quello che dice il mistero al sentimento, lo dice il concetto di assoluto all'intelligenza: è il « totalmente altro ».

Ma questo collegamento del numinoso con i suoi schemi razionali ha anche un carattere particolare, che merita d'essere rilevato. Mentre i simboli sensibili della religione primitiva appariscono piuttosto come collegamenti accidentali, che un ulteriore progresso discioglie, i simboli razionali rivelano una specie di affinità secreta e indissolubile. Il processo di compenetrazione dell'elemento religioso e del morale appare come qualche cosa di necessario e di evidente: nella storia del pensiero greco e nella storia della religione ebraica esso è posto innanzi come evidente *a priori*. Di piú appare come inseparabile. E la stessa cosa nota l'Otto anche rispetto al sublime. Il sublime e il morale appariscono come genuini schemi del sacro. Ora ciò donde viene? Non certo da una deduzione analitica. Come possono esseri divini, nati dall'orrore e dal terrore, diventare per deduzione logica esseri giusti e pietosi, in cui l'uomo scopre la genesi e la sanzione della moralità e del diritto? Ciò non può nascere che da un collegamento *a priori* di concetti nello spirito dell'uomo.

Ma per quanto alto sia il valore dello schema razionale, non

bisogna dimenticare che esso è solo uno schema: l'elemento religioso è nell'irrazionale a cui esso ci rinvia. Non è meraviglia perciò se Otto pone al disopra della religione razionale la mistica[1] come tensione massima dell'elemento irrazionale. Ciò che caratterizza la mistica non è uno speciale rapporto con Dio, ma l'esperienza diretta del misterioso che è in Dio, ossia di ciò che esce dai confini dei suoi schemi razionali e costituisce il suo vero essere, il suo essere irrazionale. Nel suo mistero Dio attrae a sé con una potenza insolita ed irresistibile: quindi la concentrazione volontaria del pensiero in Dio diventa qualche cosa di imposto, di passivo: ogni altro oggetto scompare dalla coscienza: Dio riempie di sé lo spirito. La coscienza stessa dell'Io e dei suoi atti scompare: lo spirito ha l'impressione di essere perfettamente unito a Dio e in questo unico oggetto, che gli è dato nel piú profondo ed intimo dell'essere suo, concentra tutta la potenza della sua visione. Questo atto costituisce, nel suo culmine, l'estasi: « l'irrigidirsi dell'anima in Dio » (Eckhart). Poiché l'oggetto immediato della mistica è l'irrazionale, si comprende come essa si compiaccia del misterioso, dell'inaudito e si contrapponga alla teologia razionale come una teologia del paradossale e del contraddittorio.

* * *

Passiamo ora in rassegna, seguendo l'Otto, lo svolgimento storico della nostra religione alla luce di questi criteri. — Nell'antica religione ebraica egli vede profondamente compenetrati i momenti dell'irrazionale, da cui scaturisce ogni vera religione. Nella fase piú antica il numinoso è ancora un poco il demoniaco, ma questo demoniaco non è un momento degenerativo: è in certo modo un pre-dio, uno stadio inferiore, da cui il Dio erompe verso manifestazioni sempre piú elevate. Dalla religione primitiva di

[1] R. Otto, *D. Heilige*, p. 26, 113 nota. Alla mistica Otto ha dedicato nei suoi *Aufsätze* (p. 71-106) alcune pagine che sono fra le piú belle e profonde che siano mai state scritte su questo argomento.

Mosè abbiamo poi un'ascensione continua verso la saturazione morale e razionale del numinoso. Il momento decisivo è rappresentato da Isaia. Dio è per lui il Santo d'Israele: è onnipotenza, bontà, verità. Ma nello stesso tempo è anche il Dio vivente: Isaia ci parla della sua ira, del suo fuoco divorante, della sua gelosia: Otto vede in questo un'espressione della sua essenza irrazionale, del *tremendum*, del *mysterium*, che è il nucleo irrazionale della nozione biblica di Dio. In Ezechiele abbiamo invece accentuato il carattere del *mirum*, del fantastico: che apre poi la via al mondo visionario dell'apocalittica. Ma è in particolar modo nel libro di Giobbe ed anzi nel cap. 38 dello stesso che Otto trova singolarmente e meravigliosamente espresso il carattere misterioso e augusto del numinoso. L'intervento di Elohim non avviene per dare una spiegazione del problema del male o per esortare alla rinuncia: è un appello alle incomprensibilità di Dio; al meraviglioso, al misterioso irrazionale, in cui balena la potenza divina; al carattere demoniaco, stupefacente, inafferrabile della creazione, che ci rinviano ad un piú profondo mistero e impongono l'adorazione.

Nel Nuovo Testamento si compie il processo che satura di elementi razionali l'idea di Dio: ma non bisogna credere che il numinoso sia cosí eliminato. Rimane il mistero nell'idea essenziale del regno dei cieli: che è il totalmente altro, l'incomprensibile. Ed anche il Padre celeste non deve essere concepito in modo troppo idilliaco. È vero che Gesú accentua di fronte alla durezza del fariseismo l'elemento umano e misericordioso: ma rimane sempre l'altezza inaccessibile di Colui che è nei cieli. Ed in questo senso Otto interpreta anche l'agonia di Getsemani, che non è agonia di fronte alla morte, ma agonia di fronte alla terribile maestà di Dio. — Anche Paolo vive nel senso del Divino. Egli apprende Dio come l'ira implacabile, paradossale (*Rom.*, I, 18 ss.). Ma piú ancora è tale nella sua teoria della predestinazione: che è un inchinarsi dinanzi al *tremendum*, un annichilirsi. Essa non

esclude affatto la libertà della creatura: ma questa, qualunque cosa faccia, subisce sempre l'inflessibile decreto di Dio. Anche Otto riconosce però in questo concetto della predestinazione un sovreccitato, irrompente senso del numinoso senza il temperamento dei momenti razionali. Onde il suo ambiguo giudizio: è un misterioso simbolo indispensabile e giustificato, ma ribelle a qualunque traduzione concettuale. In un altro punto ancora traspare l'ispirazione numinosa di Paolo: nella sua svalutazione della « carne », che è un energico senso creaturale.

In Lutero erompe di nuovo vigorosamente il senso primordiale del numinoso. Prima, nel suo concetto del *deus absconditus*, l'irrazionale, fuoco divorante piú terribile del demonio, l'inquietante, il *numen* sentito unilateralmente nel suo *tremendum* e nella sua *maiestas*. Poi nell'altro elemento, il paradossale, l'antirazionale, l'incomprensibile: con questo è collegata la sua teoria della predestinazione. Del resto in tutta la sua dottrina vengono alla luce i fattori irrazionali, il terrore del volere misterioso di Dio, il senso della furia di Iahvé, della sua ira demoniaca. Ma non manca nemmeno il *fascinans*: a questo si riattacca il concetto luterano della fede come potenza conoscitiva pneumatica, che rende l'uomo capace di afferrare e riconoscere il soprasensibile.

Egualmente vivi si mantengono i momenti irrazionali nella mistica, ma piú i momenti del *misterium* e del *fascinans*: quello del *tremendum* o si attenua o manca. Vi è però nel senso dell'abisso, della notte, dell'aridità, dello sgomento, in Seuse, Giovanni della Croce, Böhme. Il concetto che Böhme ha del Padre come abisso primo ed inscrutabile di energia e di volontà è una intuizione numinosa del *tremerdum*, un'ira. L'errore è quando si vuole razionalizzare questa intuizione ed erigerne un sistema: allora si ha la teosofia.

Ora quale è l'ideale che ci deve stare dinanzi? La scuola ha avuto il torto, secondo Otto, di voler razionalizzare Dio: con ciò gli ha tolto l'elemento irrazionale che è essenziale. Schleier-

macher ci ha richiamati da questa via: noi dobbiamo seguire le tracce sue e saturare di nuovo la razionale nozione di Dio con i suoi elementi irrazionali. D'altro lato però dobbiamo sempre tener presente l'importanza prima degli schemi razionali. « Privato dei suoi elementi razionali e in particolare dei suoi chiari momenti morali, che il protestantesimo specialmente accentua nel suo concetto di Dio, il Sacro non sarebbe piú il Sacro del Cristianesimo » (*D. Heilige*, p. 144). Per noi il sacro non è piú il puro numinoso, nemmeno nel suo piú alto livello: è il numinoso penetrato e saturato dagli elementi razionali e morali. Un forte, travolgente senso del numinoso senza il temperamento dei momenti razionali: ecco il fanatismo (ib., p. 121). La religione superiore, ideale, è caratterizzata quindi dalla perfetta armonia di entrambi i momenti: armonia che l'Otto crede di trovare nel Cristianesimo. « Una religione si salva dal precipitare nel razionalismo mantenendo desti e vivi gli elementi irrazionali. D'altra parte saturandosi copiosamente di elementi razionali si preserva dal fanatismo e dal misticismo, meritando di diventare religione di cultura e di universalità » (ib., p. 182-3).

* * *

Difficilmente però questo criterio estremamente generico potrebbe bastare a dirigere la coscienza religiosa. Esso non ci dà alcuna indicazione precisa sulla via che dobbiamo tenere per armonizzare i due elementi eterogenei, anzi ostili, dell'irrazionale e del razionale: perché armonizzare non vuol dire soltanto accostare l'inconciliabile, ma fondere in un'unità. Ed a quali elementi del numinoso dovremo dare la preferenza? A quali schemi del simbolismo razionale? E chi sarà il giudice in questo processo cosí difficile e complicato: il sentimento od il pensiero logico?

La tenzone cosí a lungo indecisa fra la ragione e il sentimento si pronunzia qui definitivamente in favore di quest'ultimo. Ogni preoccupazione a questo riguardo è inutile: vi è una rivelazione

immediata del divino che guida infallibilmente la coscienza: la realtà soprasensibile si manifesta in individui privilegiati non soltanto in virtú di quell'*a priori* numinoso che è, almeno in potenza, patrimonio di tutti gli uomini, ma in virtú d'una rivelazione particolare, che discopre loro infallibilmente le forme e manifestazioni particolari del numinoso: la teoria della intuizione religiosa si completa con una teoria della divinazione. Con questo noi passiamo dalla filosofia nella teologia.

Il divino (il numinoso), che supera la nostra potenza conoscitiva, si disvela, come abbiamo veduto, al nostro Io per una specie di senso, di intuizione puramente sentita, che è un movimento liberissimo sgorgante dalle piú intime profondità dello spirito. Otto si richiama qui a Schleiermacher, Fries, de Wette. Ma mentre per Schleiermacher tale capacità è una facoltà universale dello spirito umano, per Otto essa è presente in tutti solo come disposizione generica passiva: in pochi invece si manifesta come potenza di divinare spontaneamente il numinoso e creare i simboli piú adatti alla vita religiosa. Questi sono i genî religiosi, i rivelatori, che hanno, per cosí dire, il privilegio della scienza e delle cose divine. Le loro intuizioni vengono poi formulate in proposizioni analoghe alle teoretiche, che, come le intuizioni estetiche, non sono dialetticamente giustificabili, ma possono partecipare ad una universale validità. Si tratta di indicazioni analogiche, non adeguate, di barlumi fuggevoli: ma in ogni modo di conoscenze sentite circa una realtà piú alta che il comune conoscere: la rivelazione dà origine ad una vera e propria teologia. — In secondo luogo mentre per Schleiermacher il solo oggetto della divinazione religiosa è Dio, l'irrazionale infinito, per Otto possono essere oggetto di tale divinazione anche manifestazioni particolari del divino, p. es. la storia biblica e Cristo. Al disopra del genio religioso vi è l'eroe religioso, che è uno col divino e che quindi può essere non solo soggetto, ma

oggetto della divinazione religiosa: il « Santo nella manifestazione », il Figlio.

La tradizione religiosa si svolge e si compie per mezzo di questa virtú divinatrice. Il genio religioso investito dall'influenza del *numen* crea le intuizioni e le forme della vita religiosa: i discepoli lo riconoscono e lo seguono per una specie di congenialità, di predisposizione a sentire il religioso. Le origini del Cristianesimo sono dovute ad una divinazione di questo genere. Non importa se non abbiamo documenti di ciò che Cristo ha sentito di sé. Il sorgere del Cristianesimo può essere spiegato solo col fatto che i discepoli hanno divinato in Cristo il Sacro vivente: per un atto di divinazione Paolo poté riconoscere il divino in Cristo attraverso la notizia che egli aveva potuto riceverne nell'ostile ambiente ebraico.

Ed è ugualmente per un atto di divinazione che oggi noi possiamo ancora conoscere ed appropriarci la tradizione cristiana. La questione circa il valore che può avere per noi il Cristianesimo è posta dall'Otto in questa forma: possiamo noi ancora, attraverso ciò che ci è stato tramandato del Cristo, divinare in lui il divino? Se noi abbiamo in noi quella preparazione, quella disposizione mistica che è necessaria, non importa il frammentario e l'incerto della tradizione: anche oggi lo spirito può riconoscere lo spirito.

La possibilità di questa divinazione presuppone però che vi sia ancora una continuità, un'identificazione possibile tra la concezione di Cristo e la nostra. Ora vi è realmente ancora nella tradizione cristiana un nucleo che sia identico con l'antica rivelazione? Il nostro cristianesimo è religione di liberazione, religione dualistica, come le altre grandi religioni dell'Oriente. Ora la predicazione di Gesú è stata essenzialmente fin dagli inizi religione di liberazione. L'aspirazione verso la liberazione è un tratto essenziale di tutte le religioni superiori: essa costituisce nel Cristianesimo, anche nella sua prima forma escatologica, apo-

calittica, la concezione fondamentale: in questo esso inizia nella tradizione religiosa ebraica qualche cosa di nuovo e di superiore.

Come ora appropriarci questa sua intuizione? Non certo per mezzo d'una dimostrazione: ma per mezzo d'una dedizione contemplativa. Questa intuizione è anche meglio possibile per noi, cosí lontani; la visione complessiva della storia della religione ebraica culminante in Cristo ci si rivela come un processo attraverso il quale si manifesta, in Cristo, l'eterno. Da questa procedono poi altre intuizioni che costituiscono come la dogmatica del cristianesimo: non una dogmatica rigida e sillogizzante, ma sentimentale e libera — però dogmatica. Come centro di questa dogmatica l'Otto pone la passione di Cristo, in cui la visione razionale dell'ordine divino che per essa si realizza si mescola con il momento irrazionale dell'*ira Dei*: onde nasce « la piú profonda intuizione religiosa nella storia della religione » (*D. Heilige*, p. 216).

* * *

Questa conclusione teologica che torce verso un dogmatismo sentimentale la teoria dell'intuizione religiosa non può avere naturalmente, per il filosofo, che un interesse assai mediocre. Tanto piú interessante è invece la concezione della religione, che, in alcuni dei suoi punti essenziali, può da noi venire accolta senza esitazione. Il primo di questi punti è l'affermazione che la ricerca filosofica sopra l'essenza ed il valore della religione deve andare al di là della descrizione storica e partire dall'esame della religiosità interiore, non come psicologia, ma come constatazione di valori, come analisi trascendentale: solo questa può poi condurre alla retta comprensione della religiosità esteriore e delle sue formazioni storiche. Il secondo è che a base di ogni teoria della religione deve essere posto l'elemento *a priori* che la costituisce *ab initio*, anche nelle sue forme piú umili e primitive: quello che Otto chiama il « numinoso ». Il terzo è la concezione dell'og-

getto di questo senso del divino come « totalmente altro »: la vita di Dio non è a noi del tutto chiusa, ma trascende ogni nostra intuizione ed ogni nostro concetto: egli abita « in una luce inaccessibile ».

Il dissenso comincia là dove Otto pone l'origine di questo senso del divino in un *a priori* che è al di là della stessa ragion pura e non ha con l'attività della nostra ragione nessuna intima affinità e nessuna continuità. Egli non considera che le piú alte costruzioni della ragione in Spinoza, in Kant, in Schopenhauer, riescono in ultimo anch'esse a porre un « totalmente altro ». La ragione non è soltanto attività calcolatrice e sillogizzatrice (questa anzi non è che una funzione secondaria), ma anche e soprattutto visione intuitiva di unità concettuali: visione che per la natura stessa della ragione è sempre attuata e resa per mezzo di intuizioni simboliche. La « divinazione » del totalmente altro è essa stessa l'atto supremo della ragione, che in questo atto riconosce la sua potenza e la sua impotenza e persiste anche in esso almeno come direzione e orientamento. Il presentimento del divino, per quanto presentimento, è ancora un atto razionale e può ancora, almeno negativamente, obbedire alle direttive della ragione.

Vi è anzitutto in questo isolamento del senso religioso un'improprietà psicologica. Per Otto il senso del numinoso è « un germe rappresentativo ancora involuto ed oscuro connesso con un particolare stato emozionale dello spirito, che ad esso corrisponde » (*Aufsätze*, p. 247). Ora un germe rappresentativo, per quanto involuto ed oscuro, è una conoscenza: con qual diritto esso viene isolato dalle altre conoscenze? E come può un « germe rappresentativo » essere un *a priori*, anzi il piú alto *a priori*? Come può costituire la nostra intuizione piú vitale e sicura, la prima delle conoscenze secondo Spinoza? Donde può trarre il suo eccezionale valore? Un *a priori* è sempre una forma: bisognerebbe dunque in primo luogo distinguere tra l'intuizione *a priori* in stretto e proprio senso e le diverse rappresentazioni piú o meno perfette,

« germi rappresentativi involuti ed oscuri », in cui si concreta. In qual rapporto inoltre sta questo *a priori* con le ripercussioni emozionali del senso religioso? Come è possibile attribuire a queste una primaria importanza? Questo era possibile a Schleiermacher, che considerava ancora il sentimento come una facoltà originaria dello spirito, come una matrice indistinta di tutta la vita spirituale: ciò che oggi non possiamo. Il sentimento, sebbene in linea di fatto parallelo alla conoscenza, è genericamente un « venuto dopo »: sono le intuizioni che, accumulandosi e sommandosi nella coscienza, mentre perdono sempre piú l'aspetto rappresentativo, mettono in evidenza l'aspetto attivo e sopravvivono collettivamente come sentimenti, tendenze, volontà. Non vi sono quindi, in senso assoluto, sentimenti religiosi originarî ed immediati. Ogni senso del divino è sorto da una luce dell'intelletto, da una visione delle cose, anche se questa ha soltanto un carattere morale od estetico: *qui Deo adhæret versatur in lumine.* Le prime intuizioni religiose hanno naturalmente agito sul mondo dei sentimenti associandosi con essi, trasformandoli, suscitando nuove forme di sentire: cosí esse si sono fissate e consolidate nei sentimenti. Non sono le speculazioni (in lato senso) che sono state chiamate ad esprimere i sentimenti religiosi: che anzi in queste viene alla luce il risultato delle impressioni, visioni, speculazioni accumulatesi nella coscienza e nella subcoscienza. Ed anche oggi il mondo dei sentimenti è lo sfondo ereditato che ha nella vita religiosa un'importanza altrettanto grande quanto nella vita morale; ma che è sempre solo uno sfondo senza il quale si leva la vita nuova creatrice che è, in ogni campo, opera della ragione.

Questa separazione del senso religioso della ragione ha due conseguenze nefaste. La prima riflette la religione stessa, in quanto è tolto allo spirito, in questo campo, ogni criterio razionale, obbiettivo, di distinzione di valori: alla quale mal si provvede con una « divinazione », che, se non è divinazione della

ragione, è ciò che si può dare di piú subbiettivo e di piú incerto. Tale incertezza è già visibile nelle stesse oscillazioni dell'Otto circa il valore dell'elemento razionale. Ora infatti la presenza dell'elemento razionale è posta come condizione della superiorità delle religioni: ora la vita specifica religiosa, la mistica, è fatta consistere nella decisa prevalenza dell'irrazionale. Ora l'Otto riconosce che vi è una mania filosofica ed una mania coribantica, che certe forme del numinoso, come il terrore ecc., sono forme primitive e rozze (*D. Heilige*, p. 98-100, 185 ecc.); ora si compiace di contrapporre alle verità concettuali della filosofia l'intuizione numinosa originaria per esaltare le espressioni e le forme inferiori di quest'intuizione come qualche cosa d'incomparabilmente superiore. In generale però egli pone la religione su d'un piano solo e i sentimenti elementari e primitivi del *tremendum* e dell'*ira Dei* sono profondità altrettanto venerabili quanto la bontà e la grazia. Il *tremendum* divino ha qualche cosa del satanico: quindi il satanico « appartiene all'essenza della religione » (*D. Heilige*, p. 141, nota). Cosí egli ripudia la teoria dell'impassibilità di Dio (il *deus philosophorum*) in pro di un Dio vivente, capace di amore e di collera (ib., p. 126-7). Le forme irrazionali e demoniache del Dio semitico sono identificate senz'altro col numinoso ed anteposte, con una specie di ammirazione, al numinoso razionale: il Dio d'Isaia che si adira, è geloso, che è come un fuoco ardente, è una trascrizione ideogrammatica dell'irrazionale ben superiore al Dio dei filosofi che è soltanto la « Ragione del mondo » (ib., p. 97 ss.). Con una singolare purezza sono espressi i momenti essenziali del numinoso là dove, come nel cap. 38 di Giobbe, Elohim manifesta la sua sublimità nell'indecifrabile e nel mostruoso (ib., p. 103 ss.): oppure là dove, come nel cap. I dell'Epistola ai Romani, ricompare il Dio adirato e geloso dell'A. T., terribile e potente signore del mondo e della storia, che fa divampare la sua ira sull'universo (ib., p. 113 ss.). Perciò l'Otto non sa trovare parole sufficienti d'ammirazione dinanzi all'assurdo della predesti-

nazione: qui il *numen* è tutto, la creatura è annullata con la sua ragione; questa trascrizione che identifica Dio con l'iniquità e col male appare all'Otto come un indispensabile e misterioso simbolo del divino (ib., p. 117 ss.).

Ora non si ripeterà mai con energia sufficiente che tutto questo simbolismo del *tremendum*, dell'*ira Dei* ecc. appartiene esclusivamente alle forme primitive della religiosità, quando lo spirito pone fra i suoi ideali piú alti l'ira, la violenza, la potenza. Tutto ciò che vi è in noi di migliore ripudia con disdegno questi simboli inadeguati, residui d'una mentalità inferiore. Noi possiamo apprezzare il sentimento che anche attraverso queste barbariche forme si fa strada, ma dobbiamo respingere il simbolo: se Dio potesse ancora essere per noi oggetto di terrore, dovremmo rigettarne con orrore il concetto. La mistica che ha bisogno dei terrori della coscienza per salire a Dio è ancora una mistica inferiore. Se un senso di terrore attraversa ancora l'anima nella sua salita a Dio, esso è il terrore dell'abbandono, è la ricaduta nelle tenebre, come nelle ore oscure di Getsemani o nell'ultimo grido di Gesú sulla croce: esso non è il segno della presenza del divino, è anzi il segno dell'assenza sua e della miseria nostra.

La seconda conseguenza della separazione del senso del numinoso dalla ragione riflette la ragione, in quanto tale separazione fatalmente conduce a porre, accanto alla ragione, un complesso di affermazioni circa il numinoso, che costituisce una forma superiore e privilegiata di sapere, una «divinazione»: vi è accanto alla speculazione teoretica «un altro sapere, un altro occhio» (*Aufsätze*, p. 86). Vi è posto, accanto al sapere razionale, per una fede mistica: che naturalmente non si pone (come la teologia) sul terreno stesso della ragione e non è esauribile in concetti, ma è una vera «potenza conoscitiva pneumatica, un mistico *a priori* nello spirito umano per l'apprensione e il riconoscimento della verità soprasensibili» (*D. Helige*, p. 138). Si tratta

è vero, di pure indicazioni analogiche, di divinazioni intuitivo-sentimentali, non di enunciati dottrinali, ma ad ogni modo di conoscenze vere circa la realtà eterna (ib., p. 188). Che cosa possono essere ancora, di fronte ad intuizioni di tal natura, le povere conquiste della nostra ragione? Ma se i principî e le esigenze della nostra ragione conservano il loro diritto, che cosa sono questi poveri sogni mistici? Anche nel suo piú recente libro[1] Otto separa nettamente l'aspirazione religiosa verso l'unione con Dio da ogni attività razionale, recide ogni legame tra la fede e la speculazione, tra la dedizione mistica per la grazia e l'attività morale. Egli restringe bensí questo sapere mistico in limiti molto ristretti: ma chi può porre limiti a ciò che non dipende se non dall'arbitrio? Inoltre se le religioni superiori debbono essere saturate di razionalità, come potrà l'elemento razionale coordinarsi con queste intuizioni irrazionali: come potrà p. es. il mistero augusto della predestinazione conciliarsi con le affermazioni della bontà e della giustizia di Dio? E se la conciliazione non può aver luogo, come si può parlare di un «contenuto razionale»?

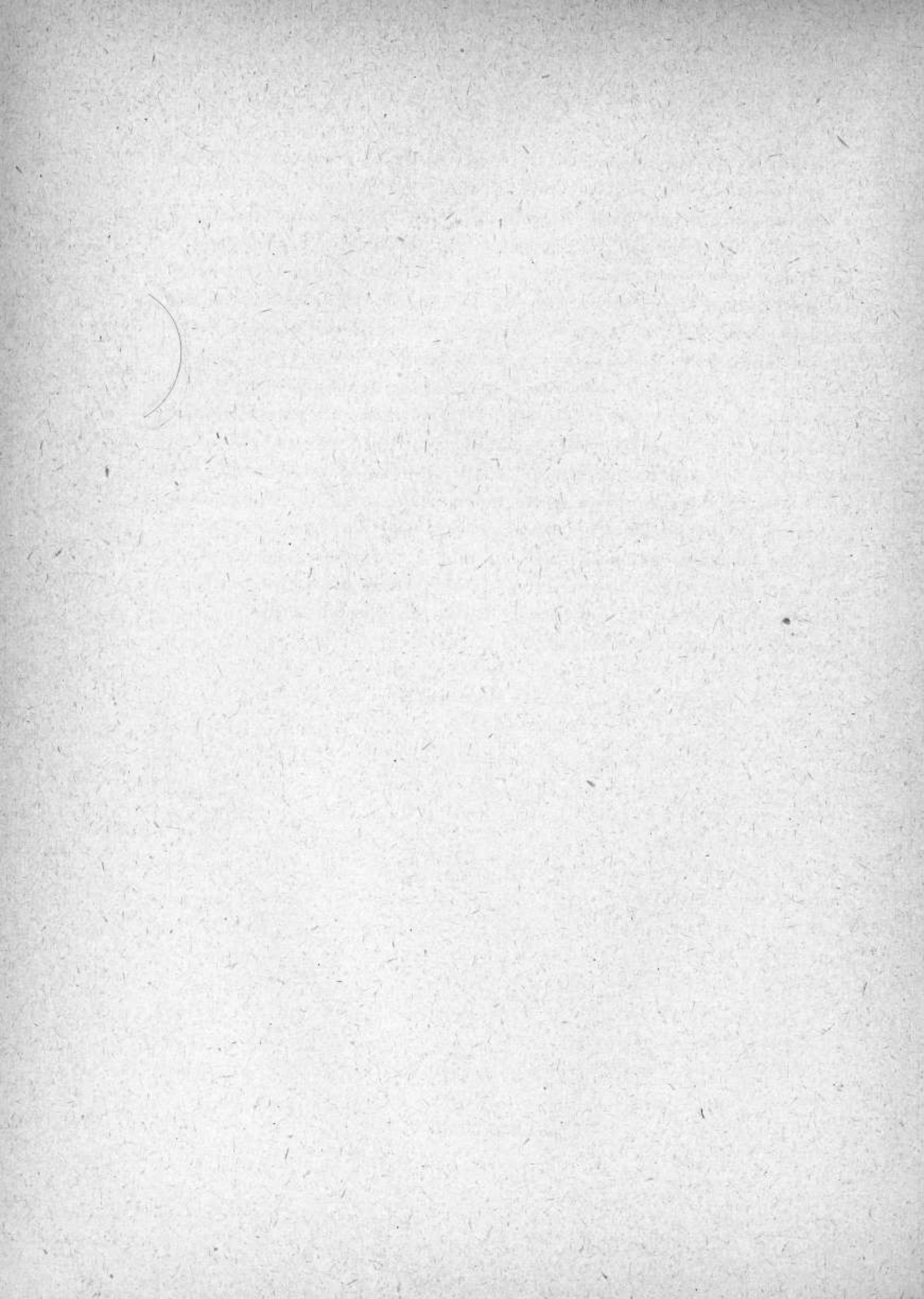
La tendenza a varcare questi confini e ad entrare nel regno della speculazione fantastica è cosí naturale ed irresistibile, che anche la mente cauta e filosoficamente scaltrita di R. Otto non sa resistervi: ciò che egli dice p. es. circa le guarigioni miracolose di Gesú — che egli considera come la manifestazione di facoltà misteriose, le quali accompagnano, come segni concomitanti, l'eroe religioso (*Aufsätze*, p. 154 ss.) — o circa il corpo mistico di Paolo (ib., p. 68), è speculazione fantastica, ma speculazione. Cosí quello che dice altrove della risurrezione di Gesú (ib., p. 159 ss.) è perfettamente conforme a quanto può suggerire il piú raffinato razionalismo: ma perché classificare questa concezione come un'«esperienza mistica»? Quando si riconosce che la risurrezione come fatto fisico è un assurdo e peggio e che

[1] R. OTTO, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, Gotha, 1930.

la vera fede nella risurrezione è la fede nell'eternità di quella Volontà perfetta, con la quale Gesú aveva unito il suo spirito, che cosa vi è in questo che abbia bisogno d'un'ispirazione mistica? È ben invano che si cerca di celebrare la grandezza e la profondità di queste pretese intuizioni mistiche: se esse non sono sorrette e regolate dalla forza della ragione, esse non possono essere che aberrazioni assurde od insipide ambiguità. Il teologico disprezzo della ragione chiude le porte a Platone ed a Kant, ma le apre a tutte le fantasie della superstizione teologica.

Questo dualismo della intuizione religiosa e della ragione è tanto piú sorprendente in Otto, in quanto egli accoglie ed applica il concetto della conoscenza simbolica, nella quale confluiscono le due simultanee esigenze della ragione: quella per cui essa vorrebbe adunare in un'intuizione sintetica suprema la totalità infinita dell'essere: e quella per cui contemporaneamente riconosce l'impossibilità di comprendere in determinazioni e definizioni concettuali la natura trascendente. Nelle nature religiose, nelle nature cioè che possiedono il senso filosofico per eccellenza del reale e dell'eterno, tutto ciò che esse vedono e vivono culmina in una visione ed in un'aspirazione sola: il senso del divino sebbene si levi, come ogni creazione spirituale, dalle loro profondità intime, è la conclusione e l'espressione suprema di tutte le attività superiori del loro spirito. Il risultato di questa creazione non è un contenuto determinato che possa poi entrare in definizioni e teorie, anzi non è tanto un contenuto unico quanto uno sforzo verso l'unità, un tentativo di fissarne almeno qualche inadeguato aspetto: è un'intuizione inappagata, un presentimento, che presenta una realtà ed un valore infinito e ne accoglie in sé l'azione, ma non appena cerca di tradurlo in una conoscenza ricade in negazioni impotenti. Qui soccorre la designazione simbolica, che ha un carattere positivo in quanto ci rinvia ad un contenuto altamente reale ma inesprimibile; ha un carattere negativo in quanto riconosce come inadeguata ogni determinazione

positiva e rimane conscia della sua natura pienamente simbolica: l'opera della ragione sta qui nel determinare quali siano i contenuti positivi piú adeguati a quest'espressione simbolica. Pure applicandosi ad un oggetto che trascende assolutamente ogni determinazione razionale, la conoscenza simbolica è quindi sempre ancora opera della ragione, sottomessa alle direttive della ragione in quanto la legge suprema della ragione, l'*a priori*, che sta a fondamento di tutte le sue funzioni, non è che l'espressione formale di quell'unità che invano essa tenta di afferrare nella sua intuizione suprema. Perciò la ragione legittimamente tende non a razionalizzare la verità religiosa (che, come tale, se non è contro, è sopra ogni *captum humanum*); ma a stabilire il miglior accordo possibile fra le sue verità finite e i simboli della verità infinita. Il razionalismo critico può quindi accogliere ciò che di profondo R. Otto ha messo in luce circa l'origine e il fondamento *a priori* della religione senza dover perciò rinunziare al suo principio fondamentale: che la sola autorità, il solo giudice di tutta la vita teoretica e pratica dell'uomo, è la ragione.



LA COSCIENZA MORALE

La vita morale ha umili origini: nei suoi inizi essa si confonde quasi ancora con la vita organica e sembra essere interamente al suo servizio. Vi è già nelle forme piú semplici dell'amore un elemento morale? Noi dobbiamo crederlo, perché l'amore svolge ulteriormente, nelle sue manifestazioni piú elevate, un senso d'unità che confonde gli amanti, anche indipendentemente dalla famiglia, in una personalità unica di carattere morale. Ma è un'unità rara e fragile: perciò si è potuto considerare l'amore come un'illusione dell'individuo, che ha il suo substrato reale unicamente nelle esigenze della conservazione della specie. Una sorgente assai piú ricca e visibile si ha nella maternità: che ha anch'essa le sue radici nell'unità biologica della madre e del figlio: ma che già nello stesso mondo animale svolge un complesso di vincoli e di sentimenti, ai quali non si potrebbe, senza cadere nell'assurdo, negare un carattere morale. Anzi, quanto non ci appare commovente e rispettabile un tale sentimento in questi esseri semplici, nei quali la vita affettiva si rivela, senza artificiosi veli, in tutta la sua primitiva spontaneità! Nel mondo umano la maternità diventa il centro e il principio d'una ricca vita sentimentale, esplicantesi nei complicati e molteplici rapporti dell'unità familiare. Ma il fondamento d'un sistema infinitamente piú vario e complesso di rapporti morali è dato dalla multiforme unità che lega tra loro

gli uomini nel seno dei grandi corpi sociali. Questo sistema di rapporti è creato e sostenuto da un'unica attività: dall'attrazione che la rivelazione dell'essenziale identità suscita nei singoli come aspirazione ad uscire dalla propria limitazione ed a confondere la vita propria con la vita altrui in un'unità spirituale superiore. Ma l'indefinita varietà delle individualità e delle situazioni umane, che è come la materia della vita morale, diversifica quest'unica attività creatrice in una corrispondente varietà di rapporti, di vincoli e di unità: onde la ricchezza della vita morale e dei valori, nei quali essa si viene successivamente fissando.

Un singolare contrasto si rivela certamente fra la semplicità dell'« io devo » — limitato sempre dalla sfera di visione in cui esso agisce non meno che dalle particolarità e dalle circostanze individuali — e la magnificenza del mondo dei valori umani che si disvela al nostro occhio interiore e si offre a noi come un regno di apprezzamenti e di ammaestramenti, che dirigono ed orientano la volontà diretta verso il dovere. Con tutto ciò noi dobbiamo sempre tener presente che questa magnificenza è una molteplicità fissata in creazioni successive da quell'umile forza che io sento in me come « dovere »: ciò che è primo ed originario non è il mondo dei valori, ma l'« io devo ». Cosí la magnificenza delle forme viventi non è una molteplicità preesistente, di cui l'energia vitale che opera in ogni individuo sia un umile esemplare; è anzi quest'energia vitale che contiene in sé, nella sua unità indistinta, la meravigliosa ricchezza delle sue forme e le svolge e le fissa in un'opera di creazione successiva, che le condizioni materiali diversificano all'infinito.

Il problema cardinale non è dunque nell'esistenza di un mondo di valori, ma nell'esistenza dell'« io devo »; il mondo dei valori può essere ricondotto all'unica attività creatrice del dovere; ma nessuna analisi potrà mai derivare, senza petizione di principio, il dovere dal concetto di valore. Perché la realtà non è tutta piana, egualmente valida, omogenea come una costruzione matematica?

Perché vi è nel mondo, accanto a ciò che è, qualche cosa che deve essere e quindi in un certo senso è e tuttavia non può venir posto nello stesso piano della realtà che è, dalla quale è derivato il nostro stesso concetto dell'essere? Poiché anche la realtà interiore, nel senso in cui essa è, non può venire adeguata a ciò che deve essere e perciò anche in questo senso non è ancora. L'esistenza di un mondo di valori può essere quindi, se mai, data come una soluzione; ma non può essere data come una constatazione originaria; perché è appunto il carattere del valore come « dover essere » che costituisce il problema.

Il dover essere è tale anche se mai non si realizza in alcuna realtà esteriore; ma anche se esteriormente non si realizza, non perciò rimane inattivo come un dover essere non destinato mai ad essere. Esso passa ogni momento nell'essere; nell'essere interiore della volontà che dirige e che plasma. La realizzazione esteriore può essere impedita da circostanze che si oppongono (esteriormente od interiormente) alla volontà buona; ma la realizzazione interiore ci dà la misura della volontà buona; una coscienza del dovere, che in qualche modo non passa e non resta, almeno inizialmente, nell'essere medesimo del soggetto volente, è una coscienza inesistente. Questo fatto che il centro di gravità del dover essere è in un mondo di pura interiorità è un'istanza decisiva contro tutte le teorie che pongono la funzione della coscienza morale in una specie d'attività creatrice che continua, come un prolungamento lineare nell'ambito delle stesse modalità di essere e delle stesse forme, la realtà dell'esperienza. Certo soltanto una mente rozza può concepire che la vita morale abbia per fine esclusivo lo svolgimento dell'esistenza materiale: la conservazione della razza, la potenza dello stato e simili. Questa è una mentalità barbarica, che può avere diritto all'esistenza nel mondo delle realtà, non diritto alla considerazione nel mondo della filosofia. Generalmente il fine è posto, secondo questi filosofi, in qualche cosa che ha già un reciso carattere spirituale: nella unità morale d'un popolo, nello

svolgimento della cultura in tutti i suoi aspetti, nella ascensione indefinita verso nuove forme di spiritualità e di vita. Ma anche in questo caso l'unità spirituale deve poi essere posta come qualche cosa che si adagia nelle forme stesse della realtà dell'esperienza; e perciò è necessariamente pensata come realizzantesi in uno svolgimento esteriore, che ne è il completamento indispensabile. Che cosa sarebbe l'unità morale d'un popolo senza la sua vita storica, che cosa sarebbe lo sviluppo della cultura senza l'esistenza materiale di un'umanità e le manifestazioni culturali esteriori che la accompagnano? Perciò anche queste realtà spirituali sono pensate come fatti dell'esperienza e poste su d'una stessa linea con la realtà concreta e presente. Che cosa è allora che può costituire il valore? Da un punto di vista universale la vita d'un popolo, le creazioni d'una civiltà hanno tanta importanza quanto la vita d'un'effimera; nella linea dello svolgimento temporale tutto, come tale, è egualmente vano. La creazione di un presente qualsiasi non può conferire a questo un valore superiore a quello del presente che lo ha anteceduto; ciò che è non è che una continuazione di ciò che è stato e non ha rispetto ad esso alcun privilegio. Né l'esistere costituisce per sé un valore; i valori morali sono da noi riconosciuti indipendentemente dalla loro esistenza attuale e tutto ciò che ha un'esistenza attuale è ben lungi dal costituire un valore. Se il valore degli ideali morali fosse soltanto nella loro potenza creatrice di realtà, non si comprende perché essi potrebbero pretendere ad alcuna preminenza sopra ciò che semplicemente è; essi non sarebbero, da un punto di vista universale, che posizioni relative dell'individuo, illusioni subbiettive senza alcun valore.

Appunto per questo molti filosofi hanno cercato il fine della volontà buona al di là della realtà esistente, in un mondo ideale obbiettivo di valori, distinto da ogni realtà come sono distinti i giudizi apprezzativi dagli esistenziali, indipendente dagli apprezzamenti soggettivi degli uomini, come è indipendente il mondo

concettuale dal fluire mutevole delle sensazioni. Una separazione assoluta del mondo dei valori dal mondo della realtà non è tuttavia possibile; ciò che è può, almeno per astrazione, essere pensato indipendentemente da ogni valore; ma ciò che vale deve necessariamente in qualche modo essere. È forse possibile fare della realtà una categoria del valore; ma solo a condizione di pensare poi a sua volta il valore come la forma piú universale della realtà. Non sorprende perciò che l'ordine dei valori sia stato pensato come un sistema di entità, di idee platoniche, analogo al sistema delle entità matematiche, librantesi sopra la realtà in una specie di mondo ideale come il sistema delle essenze concettuali.

Non è il caso di discutere qui le difficoltà che una simile concezione solleva da un punto di vista strettamente metafisico. È difficile pensare una molteplicità nell'intelligibile; ma come è possibile introdurre nel mondo delle essenze intelligibili una differenza di ordini, che riposa in ultimo soltanto sopra l'interiore diversità di costituzione dello spirito umano? E come è possibile trasformare in essenze ideali rapporti che sono in sé inconcepibili senza le condizioni ideali, sensibili, umanamente imperfette, sopra le quali essi si elevano? La « fedeltà », la « purità » sono valori; ma sono, come tali, inseparabili da tutte le infedeltà e impurità umane: una « fedeltà » in un mondo senza infedeltà non ha piú né senso, né valore. Ma la difficoltà capitale, che qui ci interessa, è quella relativa al rapporto dei valori con l'« io devo ». Un mondo di essenze concettuali senza uno spirito che le pensi è assurdo; appartiene all'essenza stessa dell'essenza concettuale l'essere un momento della vita d'un'intelligenza. Cosí un valore non è separabile dall'apprezzamento d'un soggetto e non può essere concepito se non come momento, atto vitale d'un soggetto volente: un valore indipendente da questo atto è cosí poco pensabile come un sapore indipendente dal senso del gusto.

Noi siamo cosí ricondotti alla nostra prima domanda: se il mondo dei valori è una creazione della volontà morale e da essa

soltanto riceve la sua costituzione e il suo carattere, che cosa è che conferisce alla volontà morale il suo particolare valore, il carattere del « dover essere »? Bisogna qui in primo luogo ricordare che la separazione dell'aspetto conoscitivo e del volitivo nella coscienza non è che un'astrazione e che né l'uno né l'altro può essere compreso nella sua verità se non quando l'atto cosciente venga considerato nella sua totalità concreta. La ragione pratica è inseparabile dall'attività concettuale, è l'aspetto pratico dell'attività concettuale; il fine non è altrimenti possibile che come concetto. Ma l'attività concettuale ha due gradi. Nel primo grado il concetto è ancora come al servizio della rappresentazione sensibile e della costruzione sensibile delle realtà; ed i fini pratici, che esso rende possibili, sono subordinati ancora agli impulsi del senso. Nel secondo grado il concetto mette in luce la sua natura intelligibile, fa servire anche il suo simbolismo sensibile ad una iniziale rivelazione dell'intelligibile. Allora anche il singolo concetto ci eleva alla visione di qualche cosa di universale, porta con sé almeno il presentimento d'un mondo che trascende il senso, fa risplendere dinanzi al nostro spirito il miraggio d'una realtà che degrada la realtà sensibile a pura apparenza. Ed allora sotto l'aspetto pratico l'essere nostro aspira ad assimilarsi a questa realtà, riconosce in essa il solo valore assoluto, sente sorgere in sé una volontà qualitativamente elevata sopra tutti i desiderî sensibili, si apre alla vita morale. Sotto l'aspetto teoretico il primo atto che eleva l'uomo al disopra della pura vita animale è il presentimento dell'intelligibile, la visione iniziale di Dio; sotto l'aspetto pratico è la dedizione all'intelligibile, l'ingresso dell'anima nel mondo dei valori e dei fini che esprimono in linguaggio mortale l'infinita ricchezza e perfezione della volontà divina.

Ciò che conferisce all'« io devo » il suo particolare valore è dunque veramente un atto di creazione spirituale: un atto per cui lo spirito umano inizialmente si spoglia della sua natura sensibile e si fa partecipe della natura intelligibile: un atto che è in sé una

liberazione, un'elevazione verso quella realtà che sola è vera per lo spirito. Noi possiamo qui ripetere l'antico adagio dei metafisici « *ens, verum et bonum convertuntur* »; i gradi della verità e del valore sono i gradi stessi della realtà. Tutti noi viviamo in un mondo sensibile; e questo mondo è sempre per ciascuno di noi accentrato in quel punto del tempo e dello spazio, nel quale si svolge il nostro presente. Ma quando lo spirito si eleva alla visione dell'intelligibile, questa visione trasfigura il nostro mondo sensibile: noi vediamo sempre un mondo sensibile, ma *sub specie intelligibilis* ed è questa *species* che diversifica in ogni spirito razionale la visione del mondo. Senza dubbio la visione dell'intelligibile non è che una visione simbolica: i nostri sistemi di concetti sono sempre relativi e legati al senso, simboli piú o meno imperfetti d'una realtà radicalmente altra: ma questa realtà è già in essi adombrata, annunziata, presentita. Cosí è dell'attività morale che essi rendono possibile: noi non possiamo esercitarla se non nell'ambito della nostra individualità empirica, né possiamo considerare le unità morali e sociali, creatrici dei valori, come entità assolute. Lo spirito della famiglia, delle collettività, del popolo, dello stato sono sempre soltanto costruzioni simboliche della volontà morale. Ma esse sono simboli umani d'un ordine assoluto che per mezzo di essi è da noi presentito e che per mezzo di essi dirige la nostra volontà e conferisce ai suoi atti un valore assoluto. Certo potrà parere ardito il connettere una specie di visione iniziale del divino con ogni atto morale, anche col piú umile, anche con l'amore materno d'un animale: e tuttavia non può essere altrimenti. Noi stiamo pure dinanzi a questi atti con un senso di reverenza, che non può dirigersi se non a ciò che vi è in essi di divino: e sarebbe veramente avere un esagerato concetto del valore delle nostre teologie e filosofie il credere che non possa aver luogo per altre vie nelle infinite coscienze, il cui mistero non è stato mai penetrato da alcuno, una iniziale rivelazione di quel principio, che è pure il fondamento della loro vita.

Ciò che caratterizza l'uomo è piuttosto questo: che in un ulteriore grado di svolgimento spirituale il senso della totalità infinita, che accompagna ogni volontà morale, può in lui acquistare forma piú chiaramente cosciente e costituire una specie di rivelazione riflessa dell'intelligibile. Nella semplice vita morale ciò che sta dinanzi è un valore, ossia una determinata forma di unità spirituale: ciò che la caratterizza come valore morale è il fatto che essa esprime simbolicamente ed attua nella realtà sensibile la forma d'una realtà trascendente. Questa rappresentazione simbolica, mentre riceve dalla realtà trascendente il suo valore, è nello stesso tempo in diretta contraddizione con essa perché è sempre in sé qualche cosa di limitato ed imperfetto: e questa contraddizione si fa sentire spesso dolorosamente nella vita. Che cosa non rappresenta per la madre il figlio; e che cosa è purtroppo sovente poi nella realtà! Vi è già tuttavia nello stesso atto morale un carattere, un segno, che apre la via alla soluzione della contraddizione. Ogni oggetto della volontà morale appare a questa non solo come un valore assoluto: ma anche come qualche cosa che ci rinvia in una direzione infinita verso qualche cosa di altro, di piú grande, di inafferrabile alla coscienza. Esso ha un carattere mistico, che trascende come una potenzialità infinita. Questa è la potenzialità dell'unità infinita, che, pure essendo ancora al disotto dell'orizzonte, getta la sua luce nella coscienza e fa già della stessa vita morale qualche cosa di alto e di sacro. Ma per lo spirito umano quest'unità, che è ancora soltanto per la vita morale una specie di alone mistico, può in un grado piú alto diventare intellettivamente e praticamente il cardine di tutta la vita: comincia allora la vita religiosa.

Nella forma religiosa della vita il sistema concettuale si unifica e si subordina ad un'idea (nel senso kantiano); il che non esige affatto ancora un'elaborazione astratta. Anche la visione estetica del mondo è la visione alla luce di un'idea: anzi la visione estetica e la visione religiosa sono state nelle origini una cosa sola. Vi sono

intuizioni razionali profonde, visioni che difficilmente troverebbero la strada ad una sistemazione astratta: ciò che del resto poco importa, perché questa non è che il mezzo di approfondire e partecipare questa potenza di visione. È una visione che può essere negata a dei filosofi ed essere aperta alle piú umili intelligenze. La stessa elaborazione astratta ha del resto per fine solo una visione intuitiva del mondo: ed il suo risultato piú essenziale è quello di rivolgere l'occhio dell'uomo dalle magnificenze esteriori alle interiori, di aprirgli il senso della unità spirituale delle cose, del Dio interiore. Questo diventa allora per lo spirito la vera ed unica realtà e perciò il vero ed unico valore: il sistema delle volontà morali si subordina nella sua totalità ad una volontà divina, che ha la sua rivelazione nel sacrario della coscienza.

Finché il mondo dei concetti non è stato organizzato dallo spirito in una totalità unica, i concetti si risentono ancora fortemente della relatività delle condizioni particolari della loro formazione: soltanto quando lo spirito, elevandosi ad una visione razionale, li armonizza e li coordina, la loro totalità si avvicina sempre piú all'ideale d'un'obbiettività universale ed assoluta. In questa coordinazione e purificazione dei concetti, in questa eliminazione delle contraddizioni originarie dell'esperienza alcuni hanno voluto appunto vedere il compito essenziale della filosofia. Ma questo non è un privilegio della filosofia: anche la visione estetico-religiosa opera già, per altra via, questa chiarificazione e questa unificazione della esperienza concettuale. Né debbono qui far velo al nostro sguardo le apparenti contraddizioni dei sistemi filosofici e religiosi. Quando essi vengono considerati in ciò che veramente hanno di essenziale e non nelle loro superficiali esteriorità, ciò che colpisce non è la diversità loro, ma la loro profonda unità.

Analogamente, quanto piú i sistemi di volontà e di valori sono dallo spirito composti nell'unità di una volontà religiosa, tanto piú essi si avvicinano all'ideale di una direzione unica ed assoluta. Allora le opposizioni fra volontà e volontà, fra coscienza e coscienza

si attenuano e si conciliano: allora si leva dalla soggettività piú profonda la visione d'una legge interiore come la vera e la sola obbiettività, ugualmente essenziale, a tutti gli spiriti. Possono due popoli credere, in una lotta fratricida, di compiere ciascuno il proprio dovere: in un'umanità religiosa questo non sarebbe piú possibile. Con la sua trasformazione religiosa la coscienza morale diventa qualche cosa di puramente interiore: ogni legge esteriore, ogni rivelazione si subordina alla legge della coscienza e da essa riceve il suo valore: anche il Cristo diventa il « Cristo interiore ». Essa diventa nello stesso tempo qualche cosa di universale e di assoluto, nel senso che essa si estende a tutte le volontà, subordina a sé tutte le leggi, non riconosce piú accanto a sé alcun legislatore né divino né umano; le considerazioni dell'egoismo personale sono respinte non piú come volontà ostili, ma come un'inferiorità degradante.

Questa grandezza e questa purezza della coscienza morale nell'uomo religioso costituisce certamente un ideale irrealizzato sulla terra: tutta la vita degli spiriti razionali è una dura lotta per sottomettere tutto se stesso alla ragione. Ma anche soltanto l'inizio suo è per l'uomo un momento d'una gravità morale incomparabile, in cui egli veramente decide se egli appartiene a Dio od al mondo. L'aprirsi dello spirito ad una visione e ad una pratica religiosa della vita crea in realtà una nuova forma di realtà spirituale, apre un abisso fra coloro che per la ragione sono veramente uomini e la turba infinita di quelli che spiritualmente non sono se non animali aspiranti verso la forma dell'umanità. Kant ha detto che, se vi è un fine delle cose, questo non può essere altro che l'essere ragionevole vivente sotto la legge morale. Questo vuol dire che soltanto coloro i quali hanno realizzato questo grado della vita hanno veramente posto il fondamento dell'essere loro in qualche cosa di eterno; mentre la vita degli altri, nonostante ogni piú splendida apparenza, è soltanto un fantasma di realtà, un'ombra che ha di reale soltanto la propria radicale miseria.

LA FILOSOFIA RELIGIOSA DI G. TYRRELL*

Tyrrell è il rappresentante piú notevole del « risveglio » cattolico. Da questo punto di vista si comprende la sua avversione contro le tendenze razionalistiche a risolvere la religione in una teodicea astratta od in una morale umanitaria, contro il protestantesimo liberale e la sua interpretazione del messianismo, contro l'intellettualismo teologico e in genere contro l'apprezzamento eccessivo della speculazione. « La razionalizzazione della religione provocò in Inghilterra (dice il Tyrrell stesso) una reazione evangelica e cattolica; per fuggire la teologia e la morale razionale si cercò un rifugio nel sentimentalismo, nel misticismo, nel sacramentalismo, affine di trovarvi il calore e la vita » (*Le Christianisme à la croisée des chemins*, tr. fr., 1911, p. 286). Tyrrell stesso appartiene a questo movimento.

Con ciò si spiega anzitutto la sua simpatia filosofica per la gnoseologia prammatista. Dappertutto, nella vita come nella religione,

* GIORGIO TYRREL, gesuita inglese, n. il 6 febbraio 1861 a Dublino, m. il 15 luglio 1909 a Storrington, fu il solo nel movimento modernista che cercò di dare alle sue aspirazioni verso una riforma del cattolicismo un fondamento filosofico. Morí scomunicato ed è sepolto nel cimitero anglicano. La sua autobiografia (sino al 1884) completata da una biografia di Miss Petre è stata pubblicata in 2 volumi nel 1910-12; una trad. ital., disgraziatamente non completa, uscí nel 1915 Molti dei suoi scritti sono ancora dispersi nelle pubblicazioni periodiche del tempo. Egli stesso ne raccolse una parte e pubblicò: *Nova et vetera*, 1897 (trad it.); *Hard Sayings*, 1899; *External Religion*, 1899; *The Faith of the Millions*, 1901; *Oil and Wine*, 1902; *Lex orandi*, 1903; *Letter to a Professor*, 1904; *Lex credendi*, 1905 (trad. franc.); *Through Scylla and Charybdis*, 1907 (trad. franc.); *Medioevalism*, 1908 (trad. franc. e trad. it.); *The Church and The Future*, 1902 (sotto il pseudon. Hilaire Bourdon). Vennero pubbl. postumi: *Christianity at the Cross-road*, 1909 (trad. franc.); *Essays on Faith and Immortality*, 1914; *Letters*, 1920.

il primo posto spetta, secondo Tyrrell, all'impulso vitale, al sentimento, al volere, all'istinto (la psicologia di Tyrrell non è ben chiara); la conoscenza non ha che una funzione secondaria. La conoscenza nostra della natura non è che una specie di piano o schema, secondo il quale regoliamo la nostra azione. In faccia ad ogni situazione nuova noi tentiamo con prudenza questa o quella via: l'esperienza ci permette poi di costruirci un piano della natura: la teoria è un piano piú complesso, elaborato col sussidio dell'esperienza collettiva, che rende possibile l'adattamento della nostra azione ad una sfera di realtà piú vasta e cosí moltiplica il nostro potere di vita. I materiali ci sono dati, ma l'ordine e la struttura sono nostri e non è lecito proiettarli nelle cose: la nostra scienza è una carta pratica della realtà, che però non ha in essa alcuna corrispondenza concreta: è un simbolo, non una riproduzione. Questo vale particolarmente delle idee generali: non vi sono universali *a parte rei*, non leggi. La verità è uno strumento di efficacia pratica: « la vita è il criterio e la prova della verità » (*De Charybde à Scylla*, tr. fr., 1910, p. 161). Quindi la verità è relativa ai fini che si vogliono raggiungere: vi sono delle ipotesi false da un punto di vista piú comprensivo, che sono vere da un punto di vista piú limitato. La concezione deterministica della natura è falsa perché lascia da parte, come non esistenti, Dio, la libertà, lo spirito: e tuttavia è uno strumento che ci permette di dominare la natura. Cosí l'ipotesi del determinismo psicologico dà alla trattazione del mondo soggettivo un'apparenza di esattezza scientifica in quanto risolve i fatti interiori in aggregati di unità semplici, per una specie di atomismo psicologico: ora questa concezione praticamente utile, se viene presa come una verità assoluta, conduce all'assurdo di negare la libertà.

* * *

Ma questa gnoseologia prammatista si integra, nel Tyrrell, con una teologia idealistica che le dà un senso piú profondo. Non biso-

gna per « utile alla vita » intendere ciò che immediatamente giova o piace. Il criterio dell'utile è coestensivo allo schema intiero dell'esistenza: il quale va bene al di là del mondo fisico ed abbraccia la totalità della vita umana, estetica, morale, sociale, religiosa, subordinando tutti questi aspetti ad una grande unità. La legge della nostra vita e del nostro essere è Dio: la vita vera è quella che è conforme a Dio: quella che contraddice a questa legge è votata, presto o tardi, alla sterilità ed alla morte. L'uomo soffre della sua limitazione. « Ora il fatto che noi possiamo sentire il nostro carattere relativo, effimero, finito e soffrirne, suppone la subcoscienza d'un assoluto, d'un invariabile, d'un infinito, che dobbiamo eternamente cercare di esprimere nel nostro pensiero e nella nostra azione come cosa appartenente ad un altro ordine di vita » (*Le Christ.*, p. 140). L'attività dell'uomo lo sospinge verso fini sempre piú alti. Ma vi sono fini di due specie: fini immanenti che si trovano nel piano della nostra vita presente e fini che lo trascendono. Al di là di ogni attività immanente vi è un tentativo incoercibile ed universale di raggiungere dei fini che sono in un piano superiore e che noi non possiamo nemmeno formulare chiaramente. L'origine della perenne insoddisfazione dell'uomo, che condanna come assurda ogni speranza della realizzazione d'un paradiso sulla terra, nasce da ciò che egli sente di essere la parte d'un tutto che supera infinitamente la sfera del suo sapere e del suo agire e da questo presentimento è irresistibilmente tratto a porre il fine suo piú alto nell'armonizzare sotto ogni aspetto la sua vita con questa realtà suprema inaccessibile. Vi è quindi in noi oltre alle sensazioni, una specie di presentimento del trascendente, che ci costringe a realizzare in noi la vita totale, che si esprime in qualche modo nella nostra esperienza e la dirige. Per esso l'anima sente la sua vicinanza o lontananza da Dio, l'armonia o il disaccordo in cui è col divino. « Io credo che tutti gli spiriti, tutte le intelligenze e tutte le volontà appartengono ad un sistema, di cui lo spirito di Dio, la verità assoluta, il volere eterno è il centro attivo e dirigente,

che tutte le attrae armoniosamente a sé: ciascuna cerca il suo posto e la sua funzione in questo organismo spirituale, in questa comunione dei santi, in questo Regno di Dio » (*De Char. à Sc.*, p. 235).

***

La prima azione di questa unità è l'unificazione delle volontà umane per mezzo della coscienza del bene e del male. La moralità è già un oscuro ed elementare bisogno di armonia con il Tutto: quindi è già, in potenza, religione; ma può naturalmente sussistere da sé senza essere ancora religione. Essa crede di prendere i suoi motivi nel mondo visibile, fa della terra il suo cielo e dell'umanità il suo Dio. Ora questi ideali possono elevare l'uomo e spronarlo a nobili azioni, ma considerati in sé come fini ultimi sono illusioni insostenibili. La stessa moralità sente cosí vivamente la contraddizione fra l'esperienza presente e le sue esigenze ideali, che considera la conciliazione loro come l'opera di generazioni venture, infinitamente lontane: ora noi viviamo per noi stessi e non per una generazione che forse non verrà mai. Anzi quanto piú l'uomo progredisce, tanto piú insanabile gli appare il dissidio e piú amara è la rivolta contro l'ordine presente: « quanto piú l'uomo è veramente uomo, tanto piú è miserabile » (*Le Christ.*, p. 161). La verità è che non vi è progresso, ma un corso dell'umanità determinato dalla sua volontà di vivere e dalle circostanze imprevedibili in mezzo a cui si esplica: vi sono infinite direzioni ed infiniti risultati possibili, ma nessuno di essi potrebbe dare origine ad un valore e tanto meno a valori assoluti come quelli della morale e del diritto. Questi esigono un fine universale ed assoluto: che non può essere se non un fine trascendente. « La moralità ci riattacca incoscientemente ed implicitamente a Dio, ma la perfezione della nostra vita spirituale esige che questo rapporto di fatto sia pienamente cosciente ed esplicito: ora questo è quanto fa la religione: con la coscienza del nostro rapporto con Dio comincia la religione » (*De

Char. à Sc., p. 225). Allora anche la moralità si trasforma: « le sue radici nell'eternità sono messe a nudo »: la legge morale si impone essa stessa esplicitamente come legge divina.

La religione non sorge però immediatamente in tutta la sua purezza: alla religione morale, spirituale, antecede una religione magica, egoistica, che è anche al disotto della moralità. Il selvaggio, che cerca di rendersi padrone delle potenze invisibili, lo fa in vista d'un vantaggio personale e non per soddisfare a bisogni spirituali: « la religione della magia, interamente subordinata agli interessi terreni dell'uomo, appartiene alla sua piú bassa natura » (*Le Christ.*, p. 149). La religione magica è il principio dell'attività scientifica e tecnica piú che della vita religiosa: questa se ne appropria i termini e le imagini, ma nella sostanza è lo sviluppo della morale areligiosa, non della religione magica: la continuità delle due forme di religione è piú una continuità di forma e di espressione che di contenuto. Tuttavia in qualche parte Tyrrell riconosce anche in questi movimenti della vita religiosa « un istinto che balbetta », un primo ed oscuro senso del trascendente. Essi manifestano quanto meno un certo malcontento del finito, un desiderio di gettare lo sguardo nel mondo superiore ignoto che fascina e terrifica nel tempo stesso.

***

Ogni religione riposa quindi su d'una visione pessimistica delle cose: il Vangelo di Cristo è l'annunzio d'un'altra realtà che è la condanna assoluta e definitiva del mondo presente. Ad ogni svolgimento delle sue facoltà spirituali l'uomo acquista un sentimento sempre piú vivo che nessuna estensione della vita potrà mai soddisfarlo e che il solo rifugio suo è nell'unione con l'eterno. Un'intuizione profonda insegna all'uomo che vi sono dappertutto delle forze le quali tendono verso la vita e il progresso: e la speranza che esse siano ordinate in vista d'un'ar-

monia finale serve senza dubbio di stimolo nella lotta. Ma la speranza è vana: tutto ciò che è lecito sperare è che esse valgano a ritardare il giorno della disfatta: nessun progresso materiale o spirituale toglierà mai il senso della radicale vanità e miseria dell'esistenza umana.

Questo mondo ha valore soltanto come preparazione per l'altro: Gesú non ha invitato gli uomini a trasformare la terra in un paradiso ed a togliere a Satana l'impero di questo mondo, ma ha predicato la pratica della carità e della giustizia, ha esortato a combattere le forze delle tenebre per renderci simili a Dio ed essere degni del suo regno. Quindi la religione non rilassa lo sfòrzo morale, anzi lo intensifica: il vero misticismo non è quello che si chiude in un isolamento ascetico, ma quello che vede in Dio una « forza che vuole la giustizia » e cerca di giungere a Dio attraverso l'unione di tutte le volontà buone. Da questo punto di vista il dualismo escatologico di Tyrrell si apre qualche volta alla considerazione di ciò che vi è di bello e di divino nel mondo e si riconcilia con una visione piú ottimistica e piú serena: ciò che è bello e meraviglioso nella natura e nella vita umana non è peccaminoso: « il trascendente non è lo spirituale opposto al fenomenico, ma è la totalità delle esperienze spirituali possibili opposta ad una sua minima frazione (*Le Christ.*, p. 252). Non si può negare che Tyrrell qui passa un po' leggermente sopra una grave difficoltà: se tutta la realtà e tutto il valore sono posti nel trascendente, come è possibile stabilire ancora una distinzione di valore nel fenomenico? Ma egli non è il solo ad avvolgersi, senza averne coscienza, in questa contraddizione.

* * *

Anche nel rapporto col divino l'azione antecede: il desiderio spirituale di Dio antecede in noi ogni sapere di Dio: noi cerchiamo di soddisfarlo tastando e cercando, applicando la nostra

attenzione a quell'oscuro movimento per cui la vita nostra cerca di elevarsi verso un piano superiore. Ciò che si offre in primo luogo al nostro spirito sono delle situazioni pratiche: di fronte alle quali noi ci determiniamo con prudente rischio ad una certa azione od inazione, ritenendo nello spirito le conseguenze in vista di atti futuri: poco a poco queste esperienze vengono sistematizzate nell'esperienza individuale e collettiva e creano così una certa costruzione mentale del mondo spirituale. « Anche qui la costruzione mentale riposa nella sua efficacia pratica a guidarci verso questo mondo, verso questo Tutto, nella cui utilizzazione consiste la nostra vita superiore » (*De Char. à Sc.*, p. 144). Tyrrell paragona questa coscienza religiosa istintiva alla coscienza spontanea del bambino che possiede una « sintesi imaginativa », in base alla quale vive ed agisce nel senso d'una direzione pratica sana, anteriormente a qualunque riflessione; od alla coscienza morale che dirige l'uomo verso una realtà indefinibile senza concetti e senza teorie. Egli usa in questo senso, appresso a Newman, la parola « idea », che definisce come « un fine concreto la cui realizzazione è il termine d'un processo d'azione e di sforzo » (*Le Christ.*, p. 88). Essa è piuttosto una volizione che un concetto; ma una volizione che somiglia ad un istinto: anzi il Tyrrell la chiama deliberatamente « un istinto razionale e spirituale ». Essa si manifesta prima come un vago bisogno di conformare l'azione ad un insieme di cose invisibili e misterioso: solo mentre agisce e procede, si fa sempre più precisa ed esplicita. « Se la verità è l'anticipazione corretta d'un'esperienza possibile, sono i nostri bisogni spirituali che sono veri per Dio e non le idee e le immagini per mezzo delle quali cerchiamo di esprimere questi bisogni nel linguaggio dell'esperienza presente » (*Le Christ.*, p. 213).

* * *

Ogni bisogno, ogni movimento spirituale si rappresenta il suo oggetto nel linguaggio dell'immaginazione. Quindi anche le aspirazioni religiose sono dalla coscienza tradotte teoreticamente in rappresentazioni e concezioni di carattere religioso. Come la vita ci offre non solo un ammasso di desiderî e di fini chiaramente definiti e adatti alla nostra natura, ma anche al di là di essi un disgusto profondo e inesplicabile, un'aspirazione vaga ed incoercibile verso fini indefinibili, cosí ci deve presentare, sotto l'aspetto cognitivo, una regione di conoscenze chiare e adeguate alla nostra natura e al di là una regione di sapere oscuro che cerca di esprimere in termini inadeguati la nostra vita spirituale piú elevata. Se la nostra vita si sforza non solo di estendersi nel piano empirico, ma di elevarsi verso quel Tutto assoluto di cui è parte, noi abbiamo bisogno di costruire mentalmente questa realtà superiore, di fabbricarcene un'idea determinata che serva alla direzione pratica dei nostri rapporti con essa.

Ma quanto è a noi chiaro ed accessibile il regno empirico, altrettanto oscuro ed inaccessibile è, rispetto alle nostre facoltà, il regno del trascendente. Quando noi cerchiamo di rendere quest'aspirazione in una conoscenza, noi siamo costretti a fissarla per mezzo di concetti tolti dalla realtà finita: perciò riusciamo in fondo ad un sapere estremamente imperfetto ed oscuro, cioè ad un mistero. Il mistero è per Tyrrell una realtà dell'ordine soprasensibile che noi possiamo solo formulare oscuramente in termini dell'ordine sensibile: onde essa non può mai venir pensata in modo coerente, ma può solo venir espressa con maggiore o minor approssimazione da due o piú lati, senza che mai possiamo coglierla, come forse può fare uno spirito piú possente del nostro, nella sua totalità ed unità. Cosí p. es. quando si tratta di definire il rapporto del nostro Io con l'Assoluto, noi non possiamo disporre che delle categorie dell'identità e della diversità: cate-

gorie del finito che diventano pure approssimazioni quando sono riferite al trascendente. Noi dobbiamo perciò in un certo senso pensare ed agire come se fossimo identici, per un altro come se fossimo diversi: noi non possiamo nel nostro stato presente avere alcuna idea dell'unico e reale rapporto che corrisponde alle nostre espressioni simboliche. Questo non vuol dire tuttavia, ben si comprende, che i nostri simboli del trascendente siano rappresentazioni illusorie d'una realtà inaccessibile. Essi hanno quanto meno una verità pratica in quanto « ci mettono in grado di anticipare le esperienze spirituali, di controllare e di stabilire una certa armonia fra la nostra condotta e il mondo trascendente » (*Le Christ.*, p. 214). E quindi anche teoreticamente non sono del tutto senza valore. Le ipotesi della scienza fisica p. es. sono finzioni pratiche: ma questa loro verità pratica non può essere senza una certa verità teoretica, una verità almeno analogica: se la natura non fosse realmente qualche cosa di analogo ad un meccanismo, la concezione meccanica non avrebbe cosí fecondi risultati. Cosí è della conoscenza nostra del divino che contiene solo i rudimenti del mondo trascendente, ma deve, almeno analogicamente, essere una conoscenza vera: Tyrrell la chiama « una semiconoscenza rivestita dei termini delle cose che noi conosciamo chiaramente » (*De Char. à Sc.*, p. 148).

I simboli che ci servono a tradurre il trascendente variano naturalmente in valore e in verità: i migliori sono quelli che meglio soddisfano il bisogno religioso, approfondiscono le nostre esperienze spirituali, creano la piú piena armonia fra la nostra vita e il mondo che essi simbolizzano. Di mano in mano che la mentalità umana si svolge, il suo simbolismo diventa piú spirituale e piú vero: il Padre di Gesú è un simbolo ben piú ricco e piú vero che il Dio degli eserciti d'Israele. Ma il simbolo deve restare sempre simbolo: cioè un'immagine viva e concreta. Considerando Dio come un padre pietoso noi ce ne facciamo certamente un'idea imperfetta: ma meno imperfetta che se noi lo

consideriamo come un'entità impersonale indifferente. Il valore delle rappresentazioni antropomorfiche del divino sta in questo che esse sono attinte dalla realtà spirituale piú alta senza uscire dal mondo del concreto. Esse debbono guardarsi da un duplice, opposto pericolo: per un lato dal perdere il loro carattere di elevata spiritualità e dal cadere nella superstizione: per l'altro dal perdere la loro concretezza e dallo svanire, specialmente per opera della filosofia, in astrazioni evanescenti ed inefficaci. Sotto questo aspetto particolarmente Tyrrell difende ed esalta, contro il formalismo teologico e filosofico, la concreta vivezza del simbolismo evangelico. « Tutto il simbolismo apocalittico del regno dei cieli, del Figlio dell'uomo, della venuta sulle nubi, della risurrezione dei morti, del giudizio finale non è che la rappresentazione del trascendente, dell'inimmaginabile, di realtà infinitamente piú profonde. È un tentativo di figurare i nostri bisogni spirituali sotto una forma materiale e di esprimerli in un linguaggio che li renda evocabili nella lingua e nel pensiero. È necessario per spiriti avvolti in un corpo che questi bisogni ricevano un involucro corporeo se si vuole che abbiano un'azione efficace sulla vita presente » (*Le Christ.*, p. 180-181).

Il fatto che la coscienza religiosa esprime il trascendente per mezzo di simboli non vuol dire che riconosca i simboli come simboli: essa riferisce loro generalmente *ab initio* un valore assoluto nel loro proprio senso e ciò la rende qualche volta ingiusta contro forme simboliche piú tardive e piú vere. Certo le anime veramente religiose sono istintivamente preservate da questa confusione: « i santi nelle loro preghiere si sono sempre rivolti a Dio concepito nel modo umano, ma avevano coscienza dell'imperfezione del modo stesso di rivelazione scelto da Dio ed è questa coscienza che li ha preservati dalle superstizioni dell'antropomorfismo » (*De Char. à Sc.*, p. 85). È quindi per la coscienza religiosa un'elevazione salutare il riconoscimento del carattere simbolico delle sue concezioni del divino. Questo le permette di conservare an-

tichi e preziosi sistemi di simboli senza costringerla ad adottarli nel loro senso letterale, che viene spesso in contrasto con i risultati del sapere naturale, e di rendersi conto di tutto il loro profondo valore.

***

La creazione dei simboli è, secondo il Tyrrell, opera geniale di coscienze spiritualmente privilegiate. Tutti hanno il potere di farsi un certo linguaggio rudimentale della religione: ma la tradizione sociale non ne rende necessario l'esercizio in quanto trasmette attraverso le generazioni l'esperienza spirituale collettiva e il linguaggio che per essa hanno creato i grandi riformatori Quest'esperienza, che essi rivivono in sé in modo particolarmente intenso e incarnano in imagini e concezioni che sono il segno d'un'impulsione divina piú pura e piú profonda, appare agli altri uomini come una rivelazione, come una rappresentazione del mondo soprasensibile nella quale parla allo spirito qualche cosa che è superiore all'uomo Tutto il nostro sapere, anche l'esperienza comune, è certamente una rivelazione di Dio: ma con questa parola noi designiamo propriamente quel sapere che è dato per via d'un'illuminazione improvvisa al nostro spirito quando esso si sforza di rappresentarsi il mondo delle cose divine. Non bisogna perciò intendere, come si fa di solito, per rivelazione una partecipazione diretta di conoscenze da parte di Dio: la rivelazione risulta bensí da un'azione di Dio sullo spirito, per cui questo aspira a venire a contatto con la realtà divina: ma le imagini simboliche con cui il nostro spirito si rappresenta questa realtà e queste esperienze sono una creazione dello spirito umano.

Sebbene la rivelazione si fissi e si trasmetta per mezzo di rappresentazioni e di imagini, essa non è nell'animo del rivelatore, del profeta, un fatto teoretico: ma è un'esperienza spi-

rituale complessa, composta di sentimenti, d'impulsi e d'imaginazioni che si ripercuotono in tutto l'animo, nella volontà non meno che nell'intelligenza. Essa appare come un sapere soltanto perché gli elementi affettivi e volitivi dell'esperienza religiosa solo nelle rappresentazioni con essi collegate trovano la loro espressione stabile che può essere rievocata e comunicata. Il profeta non solo conosce, ma prima è e vive la realtà divina che egli in parte conosce: e l'espressione teoretica che egli dà allo stato suo interiore vale piú, in quanto è un puro simbolo, come modo di vivere e di essere che come conoscere. Non dobbiamo perciò considerare la rivelazione come un'esposizione di verità in forma imaginativa, ma come un fatto religioso che si esprime spontaneamente in imagini, le quali ci istruiscono intorno alla natura di questo fatto, ma non possono avere la pretesa di rappresentare e di esplicare la realtà ultima a cui esso si riferisce. Gesú è successivamente per i suoi seguaci il Messia, il Logos, una persona della Trinità: ma nessuna di queste concezioni ha un valore teoretico: esse ci dicono solo come gli uomini hanno vissuto ed esperimentato il loro rapporto con Gesú.

* * *

Perché l'espressione profetica trovi eco nei discepoli bisogna che in questi vi sia uno spirito per rispondere allo spirito: la comunicazione del Verbo divino può aver luogo soltanto là dove esso è già potenzialmente presente. « Se la rivelazione non fosse già scritta nella profondità del nostro essere, là dove lo spirito si immerge in Dio, noi non potremmo riconoscerla » (*De Char. à Sc.*, p. 251). La rivelazione è quindi per Tyrrell essenzialmente rivelazione interiore. Ciò vale incondizionatamente degli eroi religiosi, dei profeti: la visione loro è sempre una visione puramente interiore. Concepire la rivelazione come scendente dall'alto delle nubi è lasciarsi illudere da un simbolismo puerile.

Ma anche nella tradizione religiosa la partecipazione esteriore di parole o simboli è efficace solo in quanto incontra già nell'anima un'esperienza intima di Dio: ciò che è essenzialmente nella tradizione è la vita interiore che si trasmette, non il suo strumento esteriore.

Grazie all'opera dei rivelatori si costituisce nella società una tradizione che trasmette la visione religiosa in una sfera sempre piú vasta: essa s'incarna in un corpo di credenze e di norme che costituiscono una specie di volontà e di vita collettiva. Pochi hanno la grazia di essere guidati immediatamente da anime profetiche, il cui fuoco interiore dà alle loro parole una forza vivificante: la maggior parte degli uomini deve attingere la sua direzione religiosa alla tradizione che trasmette alle generazioni postvenienti la vita e la verità profetica. Questa tradizione accoglie necessariamente, col tempo, anche cose estranee, tradizioni, teorie, miti dell'anima collettiva, onde è qualche volta d'ostacolo alla vera vita religiosa: ma è anche lo strumento normale del suo risveglio e della sua direzione: l'anima, che porta con sé nella profondità del suo essere la traccia divina, fa suo ciò che di vero e di vivo vi è nella tradizione e lo converte in verità e in vita personale. Però non bisogna mai dimenticare che essa è soltanto l'involucro esteriore di uno spirito vivente, il quale si trasforma continuamente e non può essere rinserrato e cristallizzato in formule: « la fedeltà alla lettera non deve essere una infedeltà allo spirito » (*De Char. à Sc.*, p. 303). Bisogna — come in tutti i campi della vita spirituale — riconoscere e rispettare la tradizione, ma non con servilità cieca, e al di sopra di essa riconoscere il diritto della coscienza individuale che e nella vita morale e nella vita religiosa ben distingue, per un naturale intuito, i casi nei quali essa è autorizzata a sovrapporsi alla tradizione sociale. La piú alta e completa manifestazione di Dio avviene non nelle nubi, ma nello spirito dell'uomo: la vera autorità spirituale risiede non nei concilî o nelle gerarchie esteriori, ma nel consenso

degli spiriti piú illuminati: consenso che esprime lo spirito di verità e di giustizia immanenti nella collettività e vale infinitamente piú dell'immobilità stagnante delle moltitudini.

* * *

Nella sua forma originaria la religione ha carattere profetico e trova la sua espressione teorica in un linguaggio simbolico attinto dalla realtà sensibile. Ben presto però la concezione religiosa espressa in questi simboli sente il bisogno di armonizzarsi con il sapere empirico: essa trova di fronte a sé la scienza e la filosofia con cui sente di essere in una specie di virtuale opposizione. Allora se si lascia traviare dall'illusione di possedere nei suoi simboli un sapere effettivo, che si distingue dall'altro sapere solo per la sua origine soprannaturale, essa cerca di sistematizzare questo suo preteso sapere con le conclusioni scientifiche e filosofiche e dà origine cosí ad una specie di filosofia religiosa che pretende di essere divinamente rivelata e vorrebbe conciliare in sé l'autorità della rivelazione profetica e l'esattezza del sapere scientifico. Abbiamo allora la degenerazione teologica della religione.

Questa degenerazione consiste nella riduzione della fede religiosa al suo elemento secondario che è l'elemento teoretico. Mentre la fede è essenzialmente un'adesione di tutto l'essere allo spirito divino e solo secondariamente un'apprensione istintiva delle verità religiose contenute nelle ispirazioni della grazia, la fede è ora un assenso intellettuale alla teologia rivelata: la religione, che è un grande organismo sociale, una corrente vasta e multiforme di vita, è ridotta alla dottrina della religione, è rinserrata in un certo numero di schemi teologici. Questo conduce in primo luogo ad un irrigidimento della religione. Mentre l'espressione simbolica dell'entusiasmo profetico si muove liberamente nel mondo dei suoi misteri, la formulazione teologica non può es-

sere che una ed invariabile: sotto la pressione dell'ortodossia teologica la mistica profetica, che non può vivere senza libertà, si immiserisce e degenera Conduce in secondo luogo all'immobilità della scienza. Poiché tutte le parti del sapere sono fra loro connesse, proclamare la verità immutabile della teologia è un imporre alla intelligenza in ogni campo come materia di fede divina le categorie e i principî implicati nella tradizione profetica e teologica, cioè un sottoporre la scienza e la filosofia alla tutela della teologia. Ma poiché, nonostante le persecuzioni, la scienza progredisce senza curarsi di questa tutela e la critica rende impossibile la fede cieca dei primi tempi, la teologia è costretta ad una lotta continua e ad un lavorio di adattamento e di compromessi che è del tutto inutile: perché il dissenso, placato in un punto, rinasce piú violento in altri.

Tyrrell insiste perciò energicamente sulla limitazione della teologia alla sua vera funzione. La fede è vita, è una visione della realtà divina in uno specchio torbido, ma che attira tutto l'essere nostro verso la comunione pratica con Dio. Essa non ci è comunicata da libri o dimostrazioni, ma sorge per l'irradiare d'una luce interiore. La conservazione dei simboli della tradizione per opera della chiesa ha il fine di conservare nella comunità l'unità di questa vita, che è fondata sulla comunione dei simboli. Questa missione della chiesa ha pur essa un certo carattere profetico: ma si esplica non nella creazione di nuove dottrine, bensí nella conservazione e protezione di quelle verità e di quei simboli che suscitano e perpetuano la vita religiosa. Questo è in particolare il fine anche di quelle sistemazioni astratte che costituiscono i sistemi dogmatici della teologia. Questi servono non solo a conservare, ma anche a piegare la verità profetica alle esigenze delle nuove età: in ogni modo si tratta sempre di una funzione protettiva, non ampliativa od esplicativa. Essi sono veri della verità della rivelazione che proteggono: ma all'infuori di questo non hanno un valore dottrinale proprio, non costituiscono un sistema

di verità religiose che si possa svolgere dialetticamente dal nucleo rudimentale della rivelazione. Le proposizioni del simbolo di Atanasio p. es. e quelle del pensiero scolastico sull'unità e trinità di Dio sono semplicemente, se prese nel senso metafisico, accozzi di parole ai quali non può venir riferito alcun contenuto pensabile. « Esse posseggono un valore imaginativo, devozionale e pratico. Esse abbozzano misteriosamente una verità ribelle ad ogni definizione... e sono un baluardo elevato dall'istinto di protezione del cristianesimo contro gli attacchi dell'intellettualismo che tendono a distruggere la fede dei semplici, tipo essenziale della fede » (*De Char. à Sc.*, p. 282-3)

A questo carattere protettivo della teologia Tyrrell ne associa un altro, che è con esso difficilmente conciliabile: la teologia è scienza, scienza del fatto religioso. « In quanto l'intelletto riflette sull'esperienza religiosa (cioè sui dati della rivelazione) e sui problemi ultimi sollevati dalla totalità dell'esperienza e si sforza di farne una teoria che si accordi col resto del suo sapere sistematizzato, esso ci dà una teologia » (ib., p. 194). Come per es. la psicologia religiosa studia i materiali della mistica adunati negli agiografi e negli scrittori mistici ed ascetici per mettere in luce le esperienze religiose che in essi si rivelano e determinare il valore di queste, cosí la teologia ha per compito di mettere in luce e valutare le esperienze che stanno sotto i simboli della rivelazione.

* * *

Liberando la religione dal dogmatismo teologico Tyrrell sembra compiere un'opera liberatrice anche per la scienza: in realtà quella funzione di controllo che nella religione dogmatica si arroga la teologia è qui riferita — con certe limitazioni — alla rivelazione. La teologia in modo particolare e piú genericamente e indirettamente tutto il sapere devono in qualche modo accordarsi con la verità profetica della rivelazione. Sta bene che que-

sta non vuole essere una verità scientifica e che la sua verità sta, per cosí dire, in un altro piano: ma ciò non vuol dire che essa sia indifferente di fronte alla verità scientifica. Essa reclama il govèrno supremo della vita dell'uomo: quindi implica che le realtà ultime e i disegni della vita abbiano un senso religioso, esige una profonda unità interiore dello spirito. Tyrrell ammette d'altra parte la necessità che il simbolismo religioso si modifichi in accordo con lo spirito dei tempi. Considerato nel suo puro valore profetico, esso ha un valore per il mondo indefinibile delle realtà eterne e un valore prammatico, approssimativo e provvisorio per ciò che riflette il suo rapporto col mondo empirico: quindi esso può e deve modificarsi col tempo, in modo da adattarsi ai rapporti empirici, pur conservando inalterato il suo valore sovraempirico. Ma queste modificazioni procedono da esigenze interiori della vita, non sono imposte dal bisogno d'una conciliazione teoretica con la scienza. Piú che tentare un accordo teoretico, la religione e la scienza devono ascoltarsi reciprocamente e sforzarsi di raggiungere un accordo sempre meno imperfetto. Ma si capisce che in questo conflitto la parte migliore è sempre fatta alla religione Questa non si esprime solo nei riti e nelle pratiche, ma presuppone anche un'interpretazione teoretica della natura e della storia che si ispiri alle sue visioni ideali: perciò si trova spesso in urto con i fatti e appare di fronte alla scienza come una falsificatrice della realtà. Ora quest'interpretazione fondata su d'un semplice sapere simbolico ha certo, sotto un rispetto, di fronte alla scienza il valore d'un sogno: ma per altro rispetto è un sogno che è l'espressione dell'esperienza suprema, dell'esperienza dell'eterno, quindi ha in sé un valore incomparabilmente piú alto che ogni altra esperienza ed ogni scienza. Essa non può venir messa sullo stesso piano con le verità della scienza, né pretendere che queste vengano ad essa subordinate: ma la scienza deve anche sentire il pericolo che essa corre quando si mette in contraddizione con le idee religiose prese nel loro senso essen-

ziale. « Come l'artista corregge la mano tremante della natura e proclama il pensiero che essa balbetta, cosí il profeta vede ed esprime il significato religioso del mondo e della vita: ... egli perviene, attraverso l'involucro del fenomenico e del relativo ad una verità piú intima e piú profonda » (*De Char. à Sc.*, p. 248).

Quindi vi è una storia scientifica ed una storia profetica. Se la prima è fondata sui mètodi della critica, la seconda è fondata su d'una divinazione « che rende l'uomo capace *a priori*, e indipendentemente da ogni ricerca storico-critica, di determinare, con gradi variabili di veridicità, fatti storici che sono fuori della sua esperienza diretta ». La possibilità di questa divinazione è fondata sulla considerazione che, poiché la volontà divina è la causa immanente dell'universo, un'intelligenza perfettamente aderente ad essa deve essere capace d'una specie di divinazione simpatica del presente e dell'avvenire. E se quest'aderenza è sempre imperfetta nell'individuo, essa è molto piú grande nello spirito collettivo: quindi alla chiesa appartiene legittimamente di giudicare ciò che entra o non entra nella sua interpretazione profetica della storia. Come verità di fatto questi giudizi possono essere inadeguati in modo ridicolo: ma come verità ideali possono essere molto piú veri che non potrebbe esserlo una esposizione esatta di verità di fatto. « In ogni epoca l'interpretazione profetica della storia è piú vera quanto alle realtà piú profonde e piú lontane che non l'interpretazione del senso comune: essa rassomiglia piú a ciò che deve essere ed a ciò che sarà che non a ciò che è; quindi di piú a ciò che è nello stato profondo della realtà che non a ciò che è sulla superficie » (*De Char. à Sc.*, p. 191). « La coscienza che la chiesa ha di essere una religione storica implica la certezza che vi sono delle parti della sua storia tradizionale, contro le quali, come fatti, la critica non prevarrà mai. E questa certezza è fondata sulla fede, non sulla critica. Anche se la chiesa fosse per un certo tempo disfatta sul terreno e con le armi della critica, essa non può

cedere senza suicidio: essa deve attendere che la critica corregga se stessa » (ib., p 207-208)

* * *

A tutte le religioni superiori Tyrrell riconosce lo stesso principio e quindi una relativa verità e un relativo valore. « Le religioni non sono che dei linguaggi con cui l'uomo conversa con Dio Esse sono d'una sola famiglia e d'una sola origine, umana e divina: debitrici a Dio della loro ispirazione e del loro vigore, debitrici dei loro errori e delle loro imperfezioni alla debolezza degli uomini » (*De Char. à Sc.*, p 37). Vi è nell'umanità un unico, grande svolgimento religioso: l'idea religiosa stende lontano i suoi rami in mille direzioni, alla ricerca di questa perfezione d'espressione che non potrà mai raggiungere.

Il cristianesimo è una di queste religioni « naturali » Anche la rivelazione di Gesú è stata « l'espressione spontanea di una profonda esperienza religiosa, la visione profetica del regno di Dio destinata ad orientare la vita spirituale ed a presentarci una verità misteriosa indipendente da tutte le altre verità che servono ad illustrarla » (ib., p. 8). Il Cristo è stato per Tyrrell un riformatore dell'ebraismo: ma con ciò egli ha fondato la piú grande comunità religiosa della storia La sua riforma ha un valore universale, è implicita in ogni religione: essa si leva contro ciò che di basso, di superstizioso, di corrotto si trova in ogni religione E nel seno del cristianesimo la corrente piú larga, piú antica e piú profonda è per Tyrrell il cattolicismo « Meglio essere portato dolcemente nel seno di questa corrente larga e lenta che essere trascinato piú rapidamente alla superficie di qualche fiume impetuoso » (ib., p. 60). Il cattolicismo è una grande organizzazione della vita spirituale collettiva che connette l'uomo col passato delle vecchie religioni e con la vita secolare della civiltà umana in tutte le sue forme: la chiesa cattolica è il piú grande istituto

di educazione spirituale dell'umanità. Nella conversione del mondo pagano il pensiero cristiano ha agito come una specie di fermento: esso ha transustanziato il paganesimo, ma conservandone la liturgia, i riti, la terminologia: a tutto ha dato un senso nuovo ed una vita nuova. Con ciò certamente è entrato in un conflitto che non è ancora del tutto risolto: la sintesi definitiva è ancora a farsi: ma in questa lotta appunto si rivela, secondo il Tyrrell, la vitalità d'una religione. La chiesa cattolica « rappresenta il principio di universalità, suggerisce gli ideali d'un'umanità unita spiritualmente col centro in Cristo, di un regno di Dio governato dal Figliuolo di Dio. È almeno uno sforzo verso quell'associazione religiosa perfetta che sarà il migliore strumento della piú libera e piena comunicazione fra le anime e Dio » (*Lettera a un professore di antropologia*, tr. it., p. 32). Perciò il Tyrrell può dire che « il cattolicismo è piú antico che il Cristo, è antico quanto l'umanità stessa » (*De Char. à Sc.*, p. 37).

E nel corso del Cristianesimo vi è un punto saliente, che non è mai stato ulteriormente superato, il punto iniziale, la rivelazione di Gesú Cristo. Certo lo spirito e la perfezione non sono solo propri dell'età evangelica: ma le rivelazioni delle età posteriori sono ciò che sono gli studi degli scolari all'opera d'un grande maestro. La rivelazione ha brillato nelle origini cristiane con tale intensità e purezza, che noi non possiamo ammettere un progresso in questo senso: il meglio che l'umanità possa fare è di proteggere e preservare questa rivelazione nella sua purezza originale. Nessuno può pretendere che la rivelazione evangelica sia definitiva nel senso che non si possa pensare ad un altro Cristo: è definitiva nel senso che essa è stata una manifestazione cosí perfetta dello spirito, che tutte le rivelazioni venute dopo possono considerarsi solo come sussidiarie ed hanno in essa la loro norma e il loro criterio. Tuttavia in qualche punto Tyrrell la dichiara « un'esperienza che non si ripeterà mai piú » (*De Char. à Sc.*, p. 286). Il Cristo è lo Spirito stesso incarnato. « Gesú era cosí fortemente dominato

dallo Spirito, che la sua vita fu semplicemente la vita dello Spirito, le sue parole furono le parole dello Spirito » (*Le Christ.*, p. 313-314). « Egli non era un profeta che parlava in nome dello Spirito, era lo Spirito stesso sotto un'apparenza umana » (ib., p. 316). Quest'identità si chiarisce, meglio che con le categorie greche dell'essenza e dell'ipostasi, con il concetto psicologico della possessione, già familiare allo stesso pensiero ebraico. L'azione delle cose esteriori è in fondo una presa di possesso dello spirito nostro da parte delle cose, la cui volontà si incarna in quel momento in noi. Cosí possiamo pensare anche l'azione dello Spirito nell'ispirazione e nella profezia. Ma quando quest'azione è talmente forte che essa si impadronisce completamente della coscienza umana, noi abbiamo non piú un uomo, ma una personalità divina che si serve della natura umana. Solo questo carattere straordinario della personalità di Gesú può spiegare perché gli uomini credettero a lui come non avevano ancora creduto a nessun altro, con una reverenza ed una fiducia senza limiti. Egli parlava alla coscienza degli uomini come Dio sa parlare all'anima: essi si sentivano attirati e piegati di fronte a lui da un fascino, il cui mistero era nella sua natura divina. Se il suo simbolismo non è perfetto, ciò è perché « i simboli per mezzo di cui lo Spirito si comunica non fanno parte dello Spirito. L'involucro e la mentalità umana, le limitazioni locali e temporali della sua conoscenza e del suo pensiero non erano che gli elementi umani che servirono di strumento all'azione del suo spirito divino. Egli avrebbe tenuto agli uomini del nostro secolo un linguaggio differente: ma lo spirito ne sarebbe stato lo stesso » (*Le Christ.*, p. 318).

L'eccellenza della rivelazione del Cristo si riflette anche nelle rivelazioni dei suoi discepoli immediati: « le rivelazioni di quelli che conobbero personalmente il Cristo dovevano naturalmente differire in qualità dalle rivelazioni posteriori: perciò bisogna venerarle come classiche ed esemplari » (*De Char. à Sc.*, p. 165). Esse

sono « il modello che serve a giudicare di tutte le ispirazioni e di tutte le rivelazioni della chiesa » (ib., p. 240).

* * *

Quale è stato il contenuto di questa rivelazione? Il Tyrrell si unisce ad A. Schweitzer nel considerare il momento apocalittico come il momento essenziale. L'insegnamento morale era cosa secondaria: la « buona novella » era l'annunzio del regno dei cieli: e questo non era se non l'esposizione figurativa e imperfetta di un rapporto pratico col mondo divino, che consisteva essenzialmente nell'esortazione al pentimento ed alla rinunzia. Il regno dei cieli di Gesú è nel suo senso proprio un « errore provvidenziale », un sogno: un sogno che rappresenta simbolicamente l'ideale di quell'unione definitiva con Dio che noi sappiamo non troveremo mai su questa terra: e lo raffigura come la continuazione di quella vita divina e spirituale che già nella esistenza presente si manifesta con la moralità e la rettitudine e specialmente con la dedizione dell'anima a Dio. La prossimità dell'ultimo giorno esprime l'immediatezza del trascendente, la brevità e la vanità insignificante della vita che scorre nel tempo: ciò che praticamente vuol dire il distacco dalle cose periture, la necessità di vivere come se la fine fosse alle porte. In questo suo senso religioso piú profondo l'apocalittica è assai piú vera che la concezione ottimistica da cui l'uomo è legato ai sogni dell'esistenza. Esso simboleggia la lotta interminabile del bene e del male nel mondo e in noi stessi, l'aspirazione alla liberazione, la fiducia in un ordine trascendente, la cui verità si traduce nell'imperativo assoluto della coscienza.

Gesú aveva la coscienza della sua missione di mediatore fra il mondo trascendente e le anime umane; aveva perciò la coscienza di possedere una natura sovrumana, specificamente diversa da quella degli altri uomini: questo è ciò che egli esprimeva quando diceva di essere il « Figlio dell'uomo », cioè il Messia celeste. Questa fede nella sua dignità messianica si impose anche ai suoi disce-

poli: ed è stata in seguito senza posa rafforzata dall'esperienza di tutti quelli che hanno trovato in lui il redentore e il maestro divino. L'incarnazione è un mistero nel senso che i nostri concetti non possono rendere il secreto della sua personalità inesprimibile: le formule dei teologi non debbono illudersi di darci un contenuto positivo e non possono avere altra funzione che di conservare la forza e l'efficacia dei simboli con i quali Gesú ha espresso i suoi rapporti col trascendente. Lo stesso si dica della risurrezione, la cui realtà concreta si riduce alle visioni dei discepoli. Ma queste visioni non erano illusioni: esse traducevano in uno spontaneo simbolismo il mistero della superiorità dell'anima divina del Cristo sopra il tempo e la morte: « Noi abbiamo ogni ragione di credere che ciò che i discepoli videro era una visione, una specie di personificazione, con l'aiuto delle imagini apocalittiche familiari, della loro fede nel trionfo e nella risurrezione spirituale di Gesú nell'ordine trascendente ed eterno. Questa visione si esteriorizzò per l'intensità della loro fede e sembrò venire dal di fuori: ma essa simboleggiava una realtà che non aveva niente di soggettivo, benché le imagini venissero dall'interno: essa era vera e divina perché vera e divina era la fede che la ispirava » (*Le Christ.*, p 190). E cosí è infine della risurrezione dei giusti dalle loro tombe che chiude il quadro apocalittico. Anche l'immortalità è stata figurata dal Cristo con i simboli della vita presente: quindi non è una teoria, ma un « mistero », che esprime una realtà inconcepibile. Come per Kant, l'immortalità è per Tyrrell il postulato della vita morale: è l'affermazione che per la comunione con Dio io sono un essere spirituale superiore al tempo ed appartengo come tale ad un ordine universale ed eterno. Non è quindi una speranza egoistica: essa postula l'eternità del nostro Io spirituale, per cui ci uniamo col Tutto, non della nostra personalità empirica, alla quale dobbiamo di essere separati da tutti.

Tyrrell respinge pertanto il concetto del protestantesimo liberale per cui Cristo fu essenzialmente un riformatore morale che

per l'esempio, per la grandezza del carattere e per la tragica morte apparve come un essere divino venuto sulla terra ad inaugurare il regno di Dio, cioè il regno della giustizia e della carità nel cuore degli uomini. Soprattutto ne condanna la tendenza ad eliminare dalla predicazione del Cristo l'elemento trascendente ed a porre il regno di Dio nella riforma spirituale della vita terrena: giustamente egli osserva che il cristianesimo è ridotto allora ad un sistema di morale religiosa, ma non è piú una religione. Il mondo del Cristo è quello dell'apocalittica ebraica: il cardine della sua dottrina è la convinzione profonda di essere il mediatore sovrumano che doveva rivestire la dignità di messia celeste dopo la grande catastrofe che avrebbe chiuso la storia ed iniziato il regno di Dio. Che Gesú abbia preso il simbolo nel suo senso letterale è fuori di dubbio: egli credeva realmente di essere alla vigilia del grande giorno. Ma ciò non diminuisce la grandezza del suo insegnamento essenziale: la vanità del mondo sensibile e la presenza imminente, per lo spirito, del mondo dell'eternità.

* * *

Il dualismo profondo del bene e del male, la prossimità del regno di Dio e la messianità di Gesú sebbene costituiscano un sistema d'idee in apparenza remoto dalla mentalità moderna, sono ancora oggi il fondamento del cattolicismo. « Quando si paragona l'idea religiosa di Gesú, quale emerge dalla critica evangelica piú attiva e piú imparziale, con quella della chiesa cattolica; quando si considera il tipo di spiritualità rappresentato dai suoi santi; quando si ascoltano i predicatori classici della sua dottrina e si penetra nella sua tradizione ascetica, non è possibile negare che essa è stata fedele non solo all'idea religiosa del suo fondatore, ma alla forma stessa dell'espressione con cui egli l'aveva rivestita » (*Le Christ.*, p. 257). La dottrina del cattolicismo, sbarazzata dal suo travestimento teologico, è la stessa dottrina di Gesú: in-

tendendo per dottrina non una concezione teoretica, ma la visione contenuta nella rivelazione La sola differenza è che questa visione ha perduto per noi la sua verità letterale ed è riconosciuta per quello che è: come un simbolo Sembra che ciò dovrebbe condurre ad abbandonare la forma apocalittica e ad esprimere il contenuto in forma concettuale. Ma questo, secondo il Tyrrell, è inutile. Sarebbe solo un sostituire simboli a simboli. « Il solo rimedio consiste nell'adozione leale del principio del simbolismo » (ib., p. 133). D'altronde il valore d'un simbolo sta per il Tyrrell non nel suo contenuto teoretico, ch'è sempre inadeguato, ma nella sua efficacia pratica. La visione apocalittica ha soddisfatto per secoli i bisogni morali e mistici di milioni d'uomini: noi riconoscendone il valore simbolico non facciamo che approfondirne il senso ed appropriarcene l'efficacia pratica senza spezzare la continuità che, per mezzo dei simboli, ci collega col cristianesimo dell'età apostolica.

Ma l'identità si estende, secondo il Tyrrell, ben oltre. Gesú non avrebbe affatto ripudiato l'elemento taumaturgico e sacerdotale dell'ebraismo: quindi, se ritornasse oggi sulla terra, manifesterebbe la sua preferenza non solo per tutte le forme cattoliche della presentazione simbolica del trascendente: « per i sacramenti i templi, i preti, gli altari: per i miracoli, le possessioni diaboliche e gli esorcismi » (ib., p 262); ma anche per tutte le integrazioni che la chiesa è venuta man mano aggiungendo al simbolismo primitivo per proteggerlo ed esplicarlo. Gesú fu un osservatore scrupoloso dell'ebraismo: i suoi discepoli, quando furono esiliati dalla chiesa ebraica, ne ricostruirono poco per volta il simbolismo esteriore. « Ciò che il Cristo ha distrutto non è l'esteriorità, ma l'abuso: non la lettera, ma l'oppressione dello spirito per parte della lettera; non il sacerdozio, ma il sacerdotalismo; non il rituale, ma il ritualismo; non l'altare ma lo sfruttamento dell'altare » (ib., p. 105). Il culto cattolico dei santi, il concetto sacramentale magico dell'Eucaristia, la natura celeste del Cri

sto, la dottrina dell'espiazione, il concetto del miracolo, la stessa dottrina del purgatorio si trovano già, almeno inizialmente, nella rivelazione del Cristo.

* * *

Ciò posto, era naturale che Tyrrell assumesse, di fronte agli istituti del cattolicismo, un atteggiamento conservatore che va agli estremi limiti del possibile. Senza dubbio si sono insinuate nel cattolicismo anche delle formazioni parassitarie e degli abusi: il principale di questi è la pretensione dogmatica dei teologi. Ma le sue istituzioni o appartengono o si riattaccano legittimamente alla rivelazione di Gesú: noi dobbiamo essere rispettosi della ricchezza del suo simbolismo, nella cui multiformità il Tyrrell vede uno dei pregi maggiori del cattolicismo. Questa ricchezza di vita dà al cattolicismo una certa irrazionalità e incoerenza: è il risultato di mille sforzi, la sintesi di materiali innumerevoli. Ma appunto perciò è la religione di tutto l'uomo e non solo d'un'aristocrazia religiosa o intellettuale; esso ha tenuto conto non solo delle disposizioni piú alte, ma anche dei bisogni religiosi delle nature piú umili, delle stesse tendenze inconscie, meccaniche, che possono concretarsi in esercizi salutari, quando lo spirito è arido ed il sentimento è morto. « Noi vi troviamo tutte le forme di religione, l'una a fianco dell'altra: la religione della paura, quella della speranza, quella dell'obbedienza esterna e dell'obbedienza interna, quella del misticismo ascetico e quella del misticismo attivo che afferra il mondo ». (*Le Christ.*, p. 330-331). Esso comporta tutti i gradi dello svolgimento spirituale, ha del latte per i bambini e del cibo per gli adulti: è una lingua con la quale le anime piú semplici e le piú complicate possono conversare col cielo.

Tutto deve perciò essere conservato: e l'antico *depositum fidei* della rivelazione evangelica e i suoi posteriori arricchimenti — rivelazione, dogma, teologia, infallibilità, papato, miracoli ed il resto — tutto deve essere conservato tale e quale finché non si

sia trovata un'espressione piú chiara e piú alta dei valori che ad essi corrispondono. Due principî agiscono nella storia delle religioni: l'uno, principio di variazioni spontanee in ogni direzione, di vegetazioni lussureggianti; l'altro, principio di ordine e di unificazione, che combatte col primo. Questo è necessario perché senza di esso la vita religiosa diventerebbe una selva selvaggia: ma anche piú necessario è il primo, senza di cui la religione si ridurrebbe a qualche cosa di povero, di arido, di esaurito. Tyrrell ripudia l'intellettualismo che vorrebbe eliminare tutto quanto è appello ai sensi, all'immaginazione, all'emozione: quest'unificazione, che vuole introdurre un ordine completo e logico, si esercita a danno del contenuto vivo, è una falsa unità ed una falsa semplicità che impoverisce la religione riducendola ad uno schema dottrinale.

Il credò cattolico deve essere conservato in blocco, con i suoi simboli ed i suoi concetti, come « un simbolo dell'impronta segnata dall'infinito nell'intelletto di una grande ed eminente frazione dell'umanità. La trinità, la creazione, il peccato originale, l'incarnazione, il riscatto, la risurrezione, il paradiso e l'inferno, gli angeli e i demonî sono tutte, per cosí dire, note di un solo grande accordo, rappresentazioni di quel concetto unico dell'eterna Bontà, dal quale dobbiamo prendere norma se vogliamo vivere religiosamente » (*Lettera cit.* p. 33). Allo stesso modo il Tyrrell giustifica la formazione di un canone delle Scritture: la Bibbia è « la voce di Dio che parla attraverso l'esperienza religiosa di moltitudini successive con tutte le limitazioni delle loro mentalità e del loro linguaggio »: i suoi scritti devono essere per noi come « altrettanti monumenti, ciascuno con la sua lapide votiva », che rassicurano e fortificano la nostra anima nel suo pellegrinaggio spirituale. Le sue pagine hanno illuminato e confortato generazioni intiere: gli uomini migliori ed i piú santi hanno reso testimonianza alla sua parola vivente. Senza voler disconoscere quindi che vi sono in essa parti di disuguale valore, dobbiamo riconoscere che in

tutte le sue parti spira un soffio divino ed accogliere con riverenza tutto quanto la tradizione cattolica ci ha tramandato.

Anche l'unità della chiesa cattolica è giustificata con l'esigenza che la coscienza religiosa deve trovare un appoggio nella coscienza collettiva e questa deve essere interiormente organizzata nel modo migliore per la direzione delle coscienze. Quindi la condanna dello scisma volontario, che distrugge l'unità e toglie per di piú alla chiesa gli stessi elementi di vita che lo scisma conteneva. Il Tyrrell riconosce che assolutamente necessaria è solo la comunione con la chiesa invisibile: tuttavia la comunione con la chiesa visibile è un grande *desideratum*: questa è come la patria, che non dobbiamo abbandonare anche quando essa erra. Tutto ciò che mantiene questa grande unità ha valore: anche il simbolismo che ha perduto ogni altro senso, salvo quello di ricollegarci in qualche modo alla vita del passato.

Il principio d'autorità, « uno dei principî piú fondamentali e caratteristici del cattolicismo », è giustificato appunto con la necessità della subordinazione dell'individuo allo spirito collettivo: « lo spirito sociale e collettivo è l'organo perfetto ed adeguato per la manifestazione della verità » (*De Char. à Sc.*, p. 49). Lo spirito collettivo non è la voce della folla: esso ha l'espressione sua in una minoranza, che per Tyrrell si confonde senz'altro — senza che egli senta il bisogno di giustificare questa identificazione — con l'organizzazione direttiva della chiesa. Lo spirito d'autorità non è, secondo il Tyrrell, un ostacolo al progresso. È un bene che esso costringa le novità, che sorgono, a riattaccarsi alla tradizione, a comprenderla e ad utilizzarla. Esso comprime solo ciò che è mediocre, avventato e pericoloso: ciò che ha valore si apre sempre attraverso ad esso una strada. Perché chi interpreta lo spirito collettivo con verità e profondità è in fondo d'accordo con gli stessi interpreti ufficiali che lo perseguitano e perciò sa di non riluttare veramente all'unità, la quale attraverso un periodo piú o meno lungo di lotte finisce per ristabilirsi.

Tanto va oltre Tyrrell nella sua preoccupazione di conservare, che egli giustifica anche l'intolleranza (*Le Christ.*, p. 269-276): le parole « cattolico » ed « esclusivo » si completano. Anzi giustifica la stessa corruzione. Una società universale di santi, egli dice, non è possibile nel mondo: una chiesa immacolata dovrebbe ritirarsi nel deserto. D'altra parte una società di santi non sarebbe la migliore scuola per la santità: gli errori altrui ammaestrano ed edificano. Gli stessi abusi della chiesa, come il dogmatismo, il sacerdotalismo ecc., mettono in guardia contro tendenze contrarie non meno funeste e le tengono in iscacco: bisogna perciò cercare di ovviare a questi inconvenienti, ma nello stesso tempo comprenderli e scusarli

* * *

Questo atteggiamento conservatore ed ottimistico, che in piú d'un punto contrasta con le premesse medesime del Tyrrell, è però corretto e radicalmente tramutato per virtú di due altri principî, nei quali si riassume la sua tendenza riformatrice. Il primo principio — il principio dell'interpretazione simbolica — traccia la via del progresso e del rinnovamento della coscienza cristiana per opera del nuovo spirito profetico. La molteplicità dei simboli e delle istituzioni è subordinata nel cattolicismo ad un'unità interiore. Quest'unità non è l'unità d'una dottrina, d'una teoria, dalla quale si debba per deduzione ricavare dei corollari: ma l'unità pratica d'una vita, d'una *lex orandi*, d'un atteggiamento religioso: il suo svolgimento non è uno svolgimento logico, ma uno svolgimento vitale. Tuttavia è possibile rendere questo principio interiore unico in una formula. « La paternità di Dio, la fraternità degli uomini — ecco il cristianesimo in germe, il vero nucleo del Vangelo » (*De Char. à Sc.*, p. 31). Questa formula non rende certo ancora la realtà che costituisce la vera sostanza della vita religiosa ed è ancora essa stessa un simbolo: ma il simbolo piú puro, piú alto, piú trasparente. Tutti gli altri simboli religiosi

sono come simboli di questo simbolo: o meglio simboli della verità ultima che noi non sappiamo piú come esprimere altrimenti. Essi debbono perciò venir giudicati e riformati in base a questa norma: cioè in base al riconoscimento del loro valore simbolico e del loro maggiore o minore accordo con quel simbolo astratto che ai nostri occhi oggi meglio rende la verità divina in essi contenuta. « Il modernista cattolico non desidera certo sostituire alla visione religiosa stessa una traduzione concettuale; egli sa che ogni traduzione di questo genere sarebbe sempre ancora un simbolo. Egli sente che il modo in cui l'idea del Cristo si è tradotta nelle sue origini è un'opera d'ispirazione divina e che esso ci ha conservato con la maggior purezza l'idea divina. Ma ciò che egli vuole è che ne sia riconosciuto esplicitamente il carattere simbolico e che ogni età ne esprima il senso coi termini che le sono propri » (*Le Christ.*, p. 258). La religione dell'avvenire sarà ancora il cattolicismo, che è oggi il piú alto svolgimento dell'idea religiosa, ma trasformato in una religione razionale nel senso che, pur conservando tutta la ricchezza delle sue manifestazioni, cercherà di comprenderle e di valutarle per mezzo di uno studio razionale della religione; e perciò comprenderà i simboli come simboli, non ne confonderà il contenuto vivente con il rivestimento umano e perituro e saprà trovare per ogni età la veste piú appropriata e piú vitale.

* * *

Il secondo principio è quello della costituzione democratica del cattolicismo. Il Tyrrell non si nasconde che il sacerdotalismo, cioè la costituzione di una casta « sermoneggiante e governante », che per il suo interesse tende ad esagerare la propria importanza e ad identificarsi con la chiesa, è un fatto degenerativo: e che noi dobbiamo prestare il tradizionale omaggio a questa gerarchia solo perché essa rappresenta o dovrebbe rappresentare lo spirito interiore della collettività cristiana, che è il vero fonda-

mento su cui riposano le decisioni dell'autorità. Ma in fondo essa non lo rappresenta che sotto un solo aspetto: sotto l'aspetto della conservazione del patrimonio simbolico tradizionale. Il principio innovatore, plastico, sta invece nella minoranza pensante e profetica, che vede chiaramente le poche e semplici norme fondamentali della vita cristiana e cerca di subordinare ad esse la materia dei riti e delle istituzioni. La gerarchia ecclesiastica rappresenta la chiesa visibile: « una creatura della quale si può usare con prudente considerazione » (*Lettera cit.* p. 38): ma di fronte ad essa si leva la chiesa invisibile, che è il Logos interiore della chiesa, la sede d'un'autorità piú vera e piú alta. Nella famosa « lettera » il Tyrrell paragona quest'autorità invisibile al subcosciente, allo spirito cristiano che anima sicuramente ed oscuramente il gran corpo dei fedeli (p. 14-18). Nelle origini questa era la sola e vera autorità della chiesa: la sola gerarchia era la gerarchia dei carismi e della grazia; il Cristo era presente alla comunità e regnava in essa per uno spontaneo accordo di tutte le volontà. Ma anche quando l'estensione del cristianesimo rese necessaria una gerarchia di funzionari ecclesiastici, questi non erano considerati come investiti d'un'autorità propria: essi traevano la loro autorità dalla comunità e rappresentavano il suo spirito collettivo. Nella stessa chiesa d'oggi autoritaria e sacerdotale, vi sono ancora numerose traccie di questa primitiva concezione antigerarchica del sacerdozio. Solo piú tardi per una specie di perversione la natura democratica del sacerdozio fu dimenticata e la casta dei funzionari, come in un governo assoluto, pretese di derivare direttamente da Dio il suo potere: in realtà essa lo concentrò in se stessa, impersonandolo nel concilio dei vescovi, nel papa o nella burocrazia ecclesiastica, e considerò la massa dei fedeli come un gregge passivo, chiamato unicamente a credere e ad obbedire. Ma il carattere democratico è inseparabile dalla vitalità della chiesa: anche oggi lo spirito collettivo esercita un tacito controllo sull'autorità costituita: e nello stato presente della nostra cultura

il progresso della chiesa è condizionato dal riconoscimento sempre piú esplicito di questo reale stato di cose e dall'abbandono dei metodi autocratici.

Ma chi sarà l'interprete di questo spirito collettivo? Quella minoranza di laici che ancora oggi incarna e continua lo spirito profetico della chiesa primitiva, che oggi ancora vivifica la struttura ecclesiastica che le si è sovrapposta, quel reale sacerdozio secondo Melchisedec, che sta col sacerdozio ecclesiastico nel rapporto in cui sta lo spirituale e l'eterno con ciò che è materiale e temporale. Non vi è bisogno per riformare la chiesa di una rivoluzione violenta, ma d'una tranquilla restaurazione del suo spirito antico: basta che la coscienza religiosa dei migliori si ridesti e riprenda, con umiltà e con fermezza, quel posto e quella funzione che essa ha per diritto divino nella chiesa. Quando, egli dice, l'autorità ufficiale non è pari al suo compito, la coscienza personale riprende la propria libertà. « La disobbedienza non è mai permessa: ma la fedeltà alla lettera può essere un'infedeltà allo spirito: l'obbedienza ad un'autorità inferiore può essere una disobbedienza ad un'autorità piú alta: la lealtà verso i nostri capi può essere una slealtà verso la chiesa o il nostro paese, nel cui interesse essi governano e per i quali soltanto noi dobbiamo loro obbedire » (*De Char. à Sc.*, p. 303). Non si potrà certo rimproverare a Tyrrell di procedere in questo punto con precipitazione. « Quelli che abbandonano le loro credenze tradizionali sulla fede dei loro lumi personali — che in tale materia non danno mai una sicura evidenza — quelli seguono il loro criterio particolare in un cattivo senso. Ma quando è chiaro che una credenza nuova si prepara a diventare il consenso dell'avvenire, quando la stessa conclusione è ottenuta simultaneamente da piú intelletti, si può e talora si deve seguire la credenza che vive nello spirito (per esiguo che sia il numero dei suoi difensori) piú che quella che resta stagnante nelle formule (per quanto immensa sia la moltitudine dei suoi aderenti passivi): perché cosí ope-

rando non si abbandona la lettera morta che per conformarsi ad un'espressione piú vera, piú alta e piú imperiosa dello spirito che vive (ib., p. 304). Evidentemente il Tyrrell qui s'illudeva nel credere che fra lo spirito gerarchico e i diritti della coscienza personale cristiana una conciliazione fosse possibile. Piú tardi egli vide meglio le cose ed espresse contro la « crescente impudenza degli sfruttatori del cattolicismo », che è « la piú sfruttata delle religioni », parole severe. Ma egli aveva ragione di confidare nella forza della verità e dello spirito di Cristo, che è libertà.

Questi sono i punti in cui si riassume quella religione che il Tyrrell chiama « cattolicismo liberale ». Egli ne fu l'apostolo ed il martire, poco compreso dai modernisti stessi. Perciò in fondo rimase solo e quando morí parve un vinto. Ma il semplice fatto che questi principî abbiano avuto un'espressione cosí chiara ed imperiosa in una pura e profonda coscienza cristiana come quella del padre Tyrrell, è già per sé altamente significativo per l'avvenire.

***

Ciò che colpisce nell'insieme delle idee del Tyrrell è il contrasto fra i principî fondamentali che testimoniano d'una singolare libertà di spirito e le conclusioni conservatrici che sono spesso con i primi in evidente contrasto. Queste erano dettate senza dubbio al suo cuore da un senso di pietà rispettosa verso il suo passato, la sua educazione e le grandi tradizioni d'una religione che egli aveva conosciuto nella sua interiorità vivente e che praticò sino alla fine della vita. Ma dal punto di vista filosofico esse non hanno per noi grande interesse: tutt'al piú possiamo rimpiangere che una intelligenza speculativa cosí brillante non abbia subito trovato la sua vera via, dove avrebbe lasciato di sé una traccia assai piú profonda. Ciò che per noi è degno di rilievo è l'indirizzo prammatistico-scettico del suo pensiero, è la diffidenza contro la filosofia come contro la teologia a cui è stato condotto da questo

dissidio spirituale: perché in questo punto iniziale sta la piú grave debolezza della filosofia religiosa del Tyrrell. Non è il caso qui di insistere su ciò che vi è di vero e di falso nella psicologia prammatistica. Anche Tyrrell, dove non è trascinato dalla sua prevenzione, riconosce che, se l'atto umano è sempre inscindibilmente conoscenza ed azione, il primato spetta, nella costituzione dell'atto stesso, al conoscere: il conoscere è la forma prima, la forma creatrice, la « punta » dell'agire. La religione, dice egli in un passo, consiste in certe rappresentazioni del mondo invisibile e dei suoi rapporti con l'uomo e in certi sentimenti, desiderî ed atti provocati da queste rappresentazioni (*Le Christ.*, p. 129). Cosí nella famosa « lettera » la fede è anzitutto una visione, una comunicazione con la conoscenza divina: a questo nuovo stato intellettivo corrisponde un nuovo stato del sentimento e della vita (*Lettera cit.*, p. 29). Anch'egli riconosce che un'attività ordinata e vitale è possibile solo in quanto la realtà stessa è penetrata da una razionalità immanente: ora « pensare », dice il Tyrrell, è un afferrare l'unità e la razionalità del mondo, un riprodurre in noi la ragione di cui è saturato il mondo: solo per questo il pensiero può essere un fattore di vita e di azione (*De Char. à Sc.*, p. 159-160). La conoscenza è per l'atto religioso un momento essenziale (ib., p. 232-233): una fede puramente sentimentale, pratica, sarebbe una fede senza direzione, senza oggetto, senza luce (ib., p. 257).

Anche per la sua conferma la conoscenza non dipende punto dalla vita. Il Tyrrell adotta il criterio prammatistico (che ha senza dubbio un momento vero): ma lo estende in modo che in realtà lo annulla. La verità d'una conoscenza non esprime soltanto, secondo il Tyrrell, l'armonia della nostra condotta con l'ambiente immediato, ma estende il suo rapporto a tutta l'esperienza, alla totalità della vita umana e (per quanto possiamo afferrarla) a quella Ragione stessa che penetra di sé il mondo, che è verità, bontà e bellezza. Ora con questa estensione il criterio prammatista è annullato. Io posso avere una coscienza sentimentale ed istintiva del-

l'accordo del mio atto con l'ambiente naturale ed umano immediato: ma l'accordo con la totalità della realtà naturale e spirituale, che può essere solo constatato per via teoretica, è un'unificazione teoretica, razionale Anche chi, come Schleiermacher, identifica la religione col sentimento dell'Uno-Tutto deve confondere insieme il sentimento con l'intuizione: perché un atto simile dello spirito non è possibile senza un'intuizione (che è conoscenza) ed è in realtà ben piú intuizione che sentimento.

L'atteggiamento di Tyrrell di fronte alla conoscenza deriva dal concetto suo del sapere razionale, che è identificato con il sapere astratto, raziocinativo e sillogizzante: è questo che lo rende scettico di fronte alla filosofia ed alla teologia Ora questo è un concetto molto diffuso, ma profondamente errato: che nasce dalla tradizionale preminenza accordata nella logica ai procedimenti deduttivi laddove essi hanno nella costituzione del sapere solo una funzione secondaria e sussidiaria. La funzione essenziale della ragione sta nell'intuizione, nella « visione » dell'elemento essenziale contenuto nelle cose Si può concedere che i gradi successivi di questa visione intuitiva (creatrice dei concetti e delle leggi) non raggiungano mai, anche nei piú alti voli, la realtà ultima e conservino sempre un carattere simbolico· ma ciò non toglie valore al processo complessivo, non esclude che vi sia una via regale dell'intelligenza che ci conduce fino al limite e ci dirige ancora nella espressione figurata di ciò che è al di là del limite.

Questo diverso apprezzamento della conoscenza ha le piú gravi conseguenze in rapporto alla concezione dei simboli. Anche il simbolo religioso è una visione geniale ed ha un valore teoretico. Ed è perfettamente vano ed ingiustificato il voler separare questa parte del nostro conoscere dal resto come qualche cosa di straordinario e di soprannaturale Anche la visione religiosa simbolica, per quanto alto si levi, si leva sulla preparazione morale e filosofica dello spirito individuale, anche se non ne ha coscienza: e il risultato suo si intreccia in rapporti logici con

tutto il resto del sapere: questo fatto stesso, che esso entra in relazione con la scienza e l'esperienza e viene ad esse, con tanta fatica dei teologi, opposto e sovrapposto, dimostra che è con esse legato da una sostanziale unità, formato dello stesso materiale, legato dalle stesse leggi. Per ciò che riguarda il simbolismo teologico anche il Tyrrell riconosce che la teologia deve essere scienza. Ma egli vuole conservare il valore del simbolismo immaginativo: e con questo devono poi forzatamente accordarsi, come si è veduto, e la teologia e la scienza. Tuttavia anch'egli traduce poi questo simbolismo immaginativo nei concetti fondamentali della paternità di Dio e della fraternità umana: che, per quanto ancora simboli, sono concetti umani e che nessuno vorrà ritenere isolabili, come un sapere soprannaturale, dal sapere filosofico umano. Quindi anche il simbolismo immaginativo si inserisce, direttamente o indirettamente, nel complesso del sapere.

Del resto anche il Tyrrell concede che un accordo è necessario: non un accordo teoretico, ma un accordo. Ma se il simbolo è essenzialmente un fatto teoretico, come non può esser dubbio, quale altro accordo può sussistere se non un accordo teoretico? La capacità del simbolo « di formare e dirigere la nostra vita spirituale armonizzandola con l'ordine soprannaturale » (*De Char. à Sc.*, p. 268) non può nascere che dalla sua verità teoretica (propria o figurata), perché una vita religiosa sentimentale è cieca e senza direzione e la conoscenza sola dà ad essa la luce (ib., p. 257). Quindi per conservare la sua efficacia il simbolo deve armonizzarsi con il sistema di tutte le nostre verità scientifiche e storiche. Per il Tyrrell p. es. la passione di Gesú sulla croce è il simbolo della sofferenza trascendente di Dio e della sua compassione per gli uomini, della passione eterna che Dio soffre e soffrirà fino a che l'ultima anima che deve essere salvata sia unita a lui. « Per il Cristo è ancora adesso ed era da tutta l'eternità come se i chiodi fossero in questo stesso momento conficcati nelle sue mani » (ib. p. 85). Ora io non discuto il valore di questo particolare sim-

bolico: ma se si potesse constatare che Gesú è stato legato, non inchiodato sulla croce, non dovrebbe questo particolare sparire in omaggio alla verità storica? La risposta non mi sembra dubbia. L'ascensione del Cristo non ha piú evidentemente lo stesso senso per noi che non crediamo piú all'antica cosmologia: essa è solo l'espressione simbolica della trasformazione spirituale del Cristo Ma una volta che ciò è riconosciuto, quale necessità di conservare un simbolo che, se aveva un chiaro senso nell'antica concezione del mondo, oggi non è piú che una rappresentazione ridicola?

Il Tyrrell riconosce ripetute volte e chiaramente che « i nostri concetti razionali del divino sono simbolici tanto quanto le visioni dell'immaginazione » (*Le Christ.*, p. 220): che il simbolo immaginativo ha solo il vantaggio di essere infinitamente meno corruttibile che una teologia (ib., p. 255); che ogni incorporazione simbolica dello spirito in date formule di credenze, di leggi e di costumi non può mai avere che un valore approssimativo e provvisorio. Fa meraviglia perciò leggere che « gran parte delle immagini di cui è tessuta la rivelazione deve conservare lo stesso valore per tutti gli uomini di tutti i tempi » (*De Char. à Sc.*, p. 269) Egli tratta il simbolismo evangelico come costituente un sistema unico nella storia ed assoluto. Il Tyrrell obbedisce evidentemente qui alle sue preoccupazioni conservatrici. Egli ha paura che la buona intenzione di strappare le erbacce mescolate col grano conduca a far perire anche il grano: ma la preoccupazione di non toccare il grano non può condurre a far sí che venga soffocato dalle erbacce? In qualche passo isolato però non mancano espressioni in cui tratta con una certa libertà anche il simbolismo evangelico Il Cristo è unico; ma il Cristo mistico, verbo e manifestazione del Padre è il Logos collettivo, è l'umanità intesa nel senso dell'unione dei giusti e dei fedeli che si sacrificano per la causa di Dio Ciascun uomo è in certo modo un Cristo, un'incarnazione di Dio (*Lettera cit.* p. 29). Aver fede in Cristo non vuol dire solo aver fede in una dottrina e in un uomo, ma immedesimarsi con la sua personalità

intesa come presenza interiore dello Spirito che vive e che salva. Che cosa importano di fronte a questo le categorie ed i concetti d'un artigiano ebreo del I secolo, che viveva in un mondo cosí diverso dal nostro? (*Le Christ.*, p. 322). Fuori della realtà trascendente che esso esprime, quale interesse ha per noi il meraviglioso della rivelazione? « È forse nel *bric-à-brac* e nel rococò celeste dell'Apocalisse di Giovanni che la nostra anima deve trovare il riposo? » (ib., p. 187-188). Questo è in realtà il solo punto di vista accettabile e coerente. La vita religiosa, specialmente nelle manifestazioni collettive, non può privarsi del simbolismo imaginativo: ora i simboli evangelici, attraverso i quali ci parlano le voci piú care e piú nobili del passato, possono ancora in gran parte conservare per noi, che pure ne penetriamo il carattere simbolico, tutta la loro efficacia: come riti antichi e venerabili di cui sentiamo il fascino e non vediamo piú chiaramente la ragione. Ma la nostra preparazione e la nostra cultura esigono oggi la sovrapposizione al simbolismo imaginativo d'un simbolismo razionale, filosofico: in questo senso è legittimo dire che una religione esclusivamente imaginativa, taumaturgica oggi non è piú possibile: e non è nemmeno piú possibile parlare di simboli imaginativi assoluti e tanto meno riconoscere in essi dei criteri assoluti per lo svolgimento della vita religiosa e del pensiero.

Il riconoscimento del valore teorico dei simboli scuote anche la distinzione del Tyrrell fra sapere simbolico e sapere teologico: le conclusioni scettiche circa la teologia ricevono un altro senso. Egli ammette pure, nello stesso tempo che mantiene una distinzione di origine, l'affinità e l'inseparabilità della rivelazione e della teologia. La rivelazione, egli dice, deve pure servirsi delle imagini e dei concetti della sua età, che sono cose umane e relative; ma tolte le imagini e i concetti, che cosa resta della rivelazione? Bisogna bene riconoscere che rivelazione e teologia sono due forme diverse di simbolismo; e che la teologia non ha solo una funzione protettiva, ma è veramente un'espressione, in forme

astratte, della verità religiosa. Quando il Tyrrell pone come fondamento di tutte le immaginazioni apocalittiche i due principî della paternità di Dio e della fraternità umana, che cosa fa se non erigere, al posto del simbolismo evangelico, un sistema compendioso di teologia? Il torto vero della teologia sta nel non essere abbastanza razionale, nel non riconoscere i simboli come simboli e nel voler costituire un chimerico intermediario fra il simbolismo immaginativo (rivelazione) e il simbolismo razionale (filosofia).

Né la subordinazione del sistema dei simboli religiosi a criteri teoretici razionali implica, come spesso mostra di temere Tyrrell, un impoverimento della religione, una riduzione della religione ad un arido schema dottrinale La nostra vita morale è inseparabile da una ricca attività emotiva e volitiva; essa si svolge all'inizio indipendentemente da ogni filosofia; ma la filosofia, una volta sorta, valuta coi suoi criteri anche la vita morale e nessuno può negare che ciò sia un grande vantaggio per la vita morale, che da una comprensione teoretica trae una piú chiara coscienza di sé ed una norma sicura del suo orientamento. Non si tratta di sostituire con la filosofia la religione, che è una vita assai piú vasta e complessa: ma di eliminare recisamente ogni ambiguità circa l'elemento tradizionale ed immaginativo e riconoscere che la religione spirituale solo da una compenetrazione con la filosofia, cioè con la ragione, può trarre una piú profonda comprensione di se stessa e un criterio per la sua direzione verso forme di spiritualità piú alte.

È stata questa ambiguità, questa timidezza, in uno spirito per tanti altri rispetti cosí risoluto e coraggioso — che temeva nel mondo una cosa sola, la menzogna — che ha impedito al suo pensiero riformatore di esercitare un'azione piú immediata e piú duratura. Il suo spirito profondo lo avrebbe in ogni caso salvato dal cadere in una ottimistica e superficiale religione dell'immanenza; ma egli non seppe rompere l'incanto. Noi non sappiamo qual destino sia riserbato alla nostra civiltà ed alla nostra reli-

gione decadente; ad ogni modo Tyrrell rimarrà come uno spirito profetico che ha bene veduto le vie ideali dell'avvenire. Non senza ragione lasciò scritto nel suo breviario: « Tu vedrai innanzi a te la terra che io darò ai figli d'Israele, ma non vi entrerai ».

LA FILOSOFIA MORALE DI NICOLAI HARTMANN *

I

Il trattato di morale di Nicolai Hartmann è senza dubbio l'opera piú notevole che sia stata pubblicata in Germania dopo i grandi trattati, oggi a torto troppo dimenticati, del Wundt e del Paulsen Ma quale diversità profonda dalla mentalità di questo periodo che pure non è ancora, nel tempo, tanto lontano! Se in queste opere classiche del periodo tramontato noi dovevamo qualche volta ricordarci che tutto l'apparato storico-evoluzionistico ha valore soltanto come introduzione e chiarimento e che il vero problema della morale non è un problema storico, ma un problema metafisico, qui noi ci troviamo da un punto di vista assolutamente opposto Tutta la preparazione psicologico-storica è qui assente; e questa assenza è qualche volta una vera deficienza che dà al pensiero l'aspetto d'uno schematismo complicato ed astratto che ha perduto il contatto con la realtà vivente.

Il problema primo dal quale l'A. parte è quindi il problema diretto e centrale della vita morale: che cosa dobbiamo fare? Anzi in questa forma il problema è ancora troppo ristretto. Non

* Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1926 L'A (n. 1882 a Riga) è professore all'Università di Berlino.

è solo l'atteggiamento di fronte alla nostra attività futura che è un problema, ma anche un atteggiamento di fronte a tutta la nostra vita; anche il passato con le sue conseguenze ci spinge alla meditazione. La morale ha un compito ben piú alto e piú vasto che quello di prescriverci la via dell'agire; esso sta nel riconoscere ed apprezzare tutti i valori della vita, nel prendere posizione di fronte alla realtà.

Da questo punto di vista noi possiamo subito distinguere nell'etica due indirizzi fondamentali: quello che pone come valore fondamentale e come legge della vita una realtà appartenente allo stesso ordine naturale dato, il piacere, la felicità, l'utile; e quello che ricerca questo valore e questa legge in un ordine ideale che trascende la natura. L'A. comincia naturalmente con la critica e l'eliminazione delle teorie naturalistiche. La morale dell'egoismo è fondata su d'un falso psicologico, in quanto pone come essenziale ad ogni atto il riferimento all'Io, l'autoconservazione, la soddisfazione ecc. Ora ciò può valere per alcuni atti elementari della vita; e in questi limiti l'egoismo è un valore, è « l'infima delle virtú »; la nostra vita è fondata su questo istinto fondamentale, ed un sano egoismo è la base di ogni attività personale superiore. Ma per quanto grande sia l'estensione che può prendere nella vita individuale l'egoismo, è fuor di dubbio che l'ascrivere tutti gli atti della vita umana alla soddisfazione del fine raggiunto è psicologicamente falso. Il piacere personale del successo, in un atto morale, conta, ma conta come un concomitante d'infima importanza; non si può dire che chi fa la carità la faccia solo per provare la soddisfazione di fare la carità. Senza dubbio noi cerchiamo in ogni azione di realizzare la nostra volontà: ma questo aspetto dell'atto è un aspetto puramente formale; il contenuto, in cui si incarna il successo, è quello che dà il carattere all'azione, ed esso (salvo nei casi elementari ricordati) non si rinchiude mai nei confini dell'Io. Già nei rapporti morali piú elementari ciò che è immediatamente dato non è l'Io nel suo isola-

mento, ma l'« Io e Tu », la connessione delle coscienze: porre l'egoismo a radice di tutto solo perché nella realizzazione dei valori della vita la volontà entra sempre come fattore essenziale, vuol dire essere volontariamente ciechi dinanzi alla realtà effettiva dell'atto morale.

Per l'eudemonismo il fine non è tanto nell'affermazione egoistica dell'Io quanto in certe qualità sentimentali che accompagnano l'adempimento della nostra volontà e che diciamo piacere. Che questi concomitanti sentimentali possano in certi casi costituire essi stessi il valore ed il fine dell'atto, è innegabile; ma è parimenti innegabile che l'eudemonismo in generale prende da ciò occasione per connettere con la facciata eudemonistica valori superiori che sono in sé indipendenti dal piacere dell'Io. Il piacere è lo stato sentimentale che accompagna il possesso della maggior parte dei valori; ed è vario di natura e di valore secondo la natura di questi valori. L'eudemonismo associa in genere tacitamente questi valori al relativo piacere e fa di questo, che è solo un concomitante accessorio, il momento essenziale. Ciò è visibile già in Epicuro e massimamente nella filosofia stoica, dove il bene, la felicità non è altro che il nome di un complesso di valori razionali (il dominio di sé, l'apatia ecc.), che sono la piú energica negazione possibile di ciò che comunemente s'intende per piacere. Che nell'atto umano il piacere sia solo l'elemento accessorio si vede anche da questo: che chi va in cerca della felicità generalmente non la trova. Per trovarla bisogna volgersi verso i valori senza aver cura della felicità: allora essa cade nel nostro seno. La felicità è un dono che viene dai valori e fugge chi cerca la soddisfazione senza il valore.

In questa critica dell'egoismo e dell'eudemonismo è implicata anche la critica dell'utilitarismo. L'utile esige un correlativo; utile a che cosa? L'utile è un mezzo, non può essere un fine. Bisogna allora ricadere nelle posizioni precedenti e porre come fine ultimo l'egoismo od il piacere. E se invece lo si cerca in

qualche cosa di generale e di collettivo, esso implica già un contatto, un'unificazione delle coscienze individuali, che non può piú essere considerato come qualche cosa di naturale dato; qui interviene già, anche se inosservato, un elemento *a priori*.

* * *

L'origine aprioristica del fatto morale è per l'A. un punto di partenza indiscutibile; l'antica teoria mitico-psicologica della reminiscenza in Platone non è che la prima affermazione dell'*a priori;* l'ordine morale non è un dato, di cui apprendiamo empiricamente l'esistenza, ma una legge che troviamo in noi, nel profondo dello spirito nostro, come una legge che è data alla realtà ma non ne deriva. L'etica è sotto questo rispetto come la matematica; soltanto l'etica non trova l'ordine morale già fissato ed incarnato nel reale in virtú d'una legislazione ideale di cui noi abbiamo in noi i principî; l'ordine morale è per noi un ordine *in fieri,* che noi conosciamo solo parzialmente ed imperfettamente. Perciò la legge morale è *a priori;* ma non per questo l'etica è una scienza costruibile aprioristicamente come la matematica. Essa può soltanto aiutarci a scoprire e determinare in noi l'*a priori* etico; questo è ciò che indirettamente le conferisce quel carattere normativo che le è proprio. La realtà è già matematicamente formata; il nostro spirito non ha che da contemplarla per ricostruirne in sé *a priori* l'ordine ideale. Ma la realtà morale deve ancora da noi essere formata col plasmare secondo le sue norme la realtà in cui viviamo: perciò l'etica è una rivelazione ed una norma.

L'A. si pone cosí, principialmente, dal punto di vista dell'apriorismo kantiano. O la legge è fuori di noi ed allora è empirica ed ipotetica; se essa ha valore assoluto, deve avere la sua origine in un principio ideale che è in noi o almeno deve far parte dell'essere nostro. Egli però non accetta la concezione kantiana

della legge razionale formale. Sostanzialmente egli oppone a Kant due argomenti. Il primo è che la legge è ridotta da Kant ad un principio subbiettivo e che non si comprende come un principio subbiettivo possa dare origine a valori obbiettivi. Quest'interpretazione del subbiettivismo kantiano è troppo semplicistica per essere persuasiva. Il secondo è che la dualità della forma e della materia è solo una dualità relativa: la materia è già sempre qualche cosa di formato e la forma non è mai pura forma, ma ha sempre ancora in sé qualche cosa di materiale. Le leggi morali concrete non sono puramente formali perché contengono in sé situazioni e rapporti che sono dati empirici; ed anche la formula astratta dell'imperativo categorico esprime l'esigenza ideale dell'unità rispetto ad una molteplicità di volontà, che è un presupposto empirico. D'altra parte anche gli appetiti sensibili non costituiscono un elemento materiale puro, ma sono già in un certo grado unità formali, volontà elementari dirette verso gli oggetti in virtú dell'intuizione formale di valori d'un ordine inferiore. Questa considerazione potrebbe condurci a riattaccare la teoria formale di Kant all'antica dualità aristotelica della materia e della forma ed a considerare l'una e l'altra come semplici concetti limite. L'A. invece mantiene la rigida dualità kantiana; ma per lui l'*a priori* non è una pura forma, è una realtà ideale obbiettiva, termine d'un'intuizione *a priori*: un rinnovamento del platonismo. Questo elemento *a priori* penetra già in parte il mondo delle nostre affezioni e dei nostri appetiti sensibili, che Kant considera come semplice materia del volere: in essi sono già contenute intuizioni *a priori* di valori elementari. L'*a priori* etico non è quindi una legge razionale pura, ma un mondo di oggetti ideali, che noi approviamo, eleggiamo e trasfondiamo nella realtà: un mondo di « valori ». L'A. preferisce questa espressione a quella di « fini » come piú adeguata ed estesa; ad ogni fine corrisponde sempre un valore, ma non ogni valore è un fine. La filosofia è già abituata a pensare un regno di essenze logiche, di idee; bi-

sogna tornare a Platone e pensare anche un regno di realtà morali accessibili ad una specie d'intuizione emotiva. Che cosa siano veramente in sé l'A. riconosce che noi non possiamo saperlo: « l'ideale ed il reale sono egualmente irrazionali; le sfere dell'essere in sé sono indefinibili » (p. 194). Noi possiamo descrivere queste essenze mettendo in evidenza il loro contenuto ed il loro significato per noi; ma non possiamo andare al di là e penetrare nel loro intimo essere.

Ciò che possiamo dire è anzitutto che esse non sono soltanto per il soggetto, non sono creazioni nostre. Certo vi deve essere una coscienza che le apprezza; ma esse sono in sé qualche cosa di obbiettivo, hanno carattere di « essere ». I valori sono per il soggetto apprezzante; ma questo « per » esprime solo un rapporto inerente al concetto di valore, non un rapporto che gli dia l'essere; l'uomo apprezza, ma non determina i valori. La relatività della morale umana riposa sulla relatività della conoscenza umana dei valori, non su d'una relatività storica dei valori. « La conoscenza del valore è pretta conoscenza di essere. Essa sta a questo riguardo sulla stessa linea di ogni altra conoscenza teoretica. Il suo oggetto è di fronte al soggetto qualche cosa di cosí indipendente come sono i rapporti spaziali di fronte al conoscere geometrico e le cose al conoscere reale. Il suo apprendere è un atto che va verso un oggetto ad esso esteriore, come ogni altro oggetto... In questo intuire il soggetto è puramente recettivo, passivo. Esso è determinato dal suo oggetto, il valore in sé esistente; ma esso non determina per la parte sua nulla. Il valore è cosí poco toccato dall'intuizione come un oggetto della conoscenza lo è dal fatto di essere conosciuto » (p. 134-135).

* * *

L'A. riferisce ai valori una « relazionalità », non una « relatività ». La relazione dei valori col soggetto umano è una proprietà assoluta dei valori, non crea una dipendenza dal soggetto: i valori sono qualche cosa in sé indipendentemente da questa relazione. Tale relazionalità è triplice. In primo luogo i valori non possono rivelarsi all'uomo ed esistere per lui se non in quanto sono intuiti ed apprezzati da un soggetto umano che ne è come il substrato ontologico. In secondo luogo i valori morali, realizzati in un apprezzamento od in un atto morale, hanno sempre un rapporto verso qualcuno, determinano sempre un atteggiamento verso altri. In terzo luogo lo stesso apprezzamento od atto morale può diventare alla sua volta un valore, un bene per altri: p. es. la fedeltà, che è un valore apprezzato e realizzato dall'uomo fedele, diventa, come qualità umana, qualche cosa di utile ad altri, un bene. Ma tutte queste relazioni sono rapporti esteriori che non toccano la cóstituzione intima del valore. Esse riflettono, piú che il valore, il complesso materiale in cui esso si concreta. La fedeltà, p. es., implica un complesso materiale di esseri e di rapporti, un quadro ontologico, una struttura dell'essere; ma il valore della fedeltà non è in questo complesso, è un ente a sé, che nell'atto della sua realizzazione, inerisce all'uomo, ma non si esaurisce in quest'inerenza; esso è qualche cosa di sostanziale, è una sostanza. « I valori hanno realmente qualche cosa che non si risolve in una legge, in una forma, in una relazione; hanno qualche cosa di sostanziale, di materiale. Questo substrato sostanziale si collega in essi con una potenza particolare che ad essi inerisce. Essi sono veri " primi motori " nel senso aristotelico; da essi procede un'energia creatrice, una produzione, una formazione, una realizzazione. Al contatto dei valori l'essere perde il suo equilibrio, entra in movimento, tende al di là di se stesso » (p. 172). La filosofia teoretica è abituata a distinguere un essere in sé reale (gli oggetti) e un essere in sé ideale

(le formazioni della logica e della matematica). Bisogna anche porre accanto ad essi un essere morale, una sfera ideale morale, che è analoga alle sfere ideali dell'essere matematico e dell'essere logico. Contro l'idealità sostanziale dei valori vale il solito preconcetto, secondo il quale soltanto ciò che è empirico è reale e ciò che è ideale è soggettivo. E tuttavia vi sono formazioni ideali che sono indiscutibilmente obbiettive, reali; cosí le leggi matematiche e logiche: la loro indipendenza dalla nostra coscienza, a cui si impongono come qualche cosa di universalmente valido e necessario, testimonia della loro obbiettività, del loro essere in sé. Vi sono illusioni, errori ecc. anche qui; ma essi non tolgono, anzi confermano l'esistenza di un ordine obbiettivo. Cosí vi è una cecità verso i valori, una variabilità nell'intuizione dei valori: ma sono fenomeni subbiettivi che non invalidano la loro obbiettività. Vi è dunque una sfera etica ideale, un κόσμος νοητός dei valori.

Le essenze ideali della matematica e della logica sono principî costitutivi del reale; noi le troviamo come principî incarnati nella realtà. Certo esse non costituiscono tutta la realtà; il reale ha anche delle modalità sue proprie. Nemmeno esse si esauriscono nella loro funzione di principî della realtà; vi sono strutture ideali (che noi possiamo ricostruire *a priori*) non incarnate nel reale. La coincidenza delle due sfere, dell'ideale e del reale, è dunque solo parziale. Ma l'attuazione delle categorie logiche e matematiche nella realtà è, nei suoi limiti, qualche cosa di necessario, a cui la realtà si sottomette senza sforzo o riluttanza, come ad una legge assoluta. «Le categorie sono regolarità che impongono una coazione incondizionata, forme alle quali si assoggetta senza resistenza tutto ciò che cade nel loro campo di azione. Esse sono, nella sfera piú generale, ciò che sono per le speciali classi di fenomeni le leggi di natura. Esse non ammettono alcuna eccezione: un'eccezione sola dimostrerebbe che non vi è alcuna legge» (p. 51). I valori, come principî morali, determinano anch'essi la realtà, però in proporzioni molto piú limitate. Vi è nel seno della natura un

cosmo morale di sentimenti, di atti e di formazioni, in cui il mondo morale ideale sembra realizzarsi come un sistema di categorie. Ma è chiaro che il processo qui è ben diverso. Non vi è una attuazione necessaria come per le forme dell'essere; la realtà in certo modo rilutta ai valori; la coscienza umana può ignorarli o resistere ad essi vittoriosamente. Essi non hanno, come le categorie, una irresistibile potenza sull'essere; essi esprimono solo un dover essere che sussiste per sé ed è compiuto in sé, ma non ha alcuna potenza effettiva sul reale; esso si traduce nella realtà solo dove questa ne subisce l'influenza e lo realizza con le proprie forze. « I valori non si aprono la via irresistibilmente, come leggi ontologiche, ad assoggettare tutto il reale; il loro dover essere ideale sussiste indipendentemente dal loro realizzamento o non realizzamento. Solo quando si trova un essere reale che ne accoglie l'appello e impegna per esso la sua azione, la sua legge comincia a penetrare nella realtà » (p. 567). Tuttavia i valori sono in un certo senso piú forti che le categorie; essi formano e creano una realtà che è ad essi non solo straniera, ma riluttante. Possiamo quindi distinguere nel valore due inseparabili elementi: il valore come essere, come realtà per sé stante nell'ideale e il dover essere che è un tendere, un aspirare a discendere nel reale. Ma questo dover essere è un tendere platonico, che non ha alcuna forza per agire da sé sulla realtà. « I valori mostrano bensí la tendenza ad una determinazione teleologica, ma per sé non determinano realmente nulla; essi eccitano certe direzioni della volontà, ma non hanno il potere di realizzarle » (p. 721).

Questo dover essere è solo una relazione col reale, non costituisce l'essere in sé dei valori; tuttavia ci può dare qualche barlume di luce sopra la loro impenetrabile essenza. Il dover essere esprime una necessità morale. Ora che cosa è che caratterizza la necessità morale? Nel mondo delle realtà empiriche la « realtà » risulta dal connubio della necessità e della possibilità; i principî necessari debbono trovare nella realtà preesistente le condizioni

reali indispensabili, il cui insieme costituisce la possibilità; allora soltanto il fenomeno si produce, ossia entra nella realtà. Il dover essere risulta invece da un prevalere della necessità sulla possibilità; esso afferma la necessità del fine senza badare alla sua possibilità. La necessità è qui un semplice tendere, uno sforzo verso l'essere che non ha riguardo alle condizioni di possibilità; una necessità di nuovo genere che ci meraviglia perché noi pensiamo abitualmente solo alla necessità ontologica. Noi abbiamo qui la manifestazione d'un mondo di necessità pure, siamo dinanzi alla forma originaria e pura della necessità.

* * *

I valori sono dati a noi come un *a priori*, per un'intuizione immediata. L'A. oscilla in questo punto fra il sentire emozionale ed il conoscere. Egli qualifica talora (con lo Scheler) l'apprensione dei valori come un atto emozionale. « Accanto all'*a priori* del pensiero e del giudizio vi è un *a priori* del sentimento; accanto all'*a priori* intellettivo vi è un *a priori* emozionale altrettanto originario ed autonomo. La coscienza immediata dei valori è un sentimento dei valori; il riconoscimento immediato d'un precetto è il sentimento d'un dover essere incondizionato espresso nel precetto » (p. 105). Ma altrove avvicina di piú quest'intuizione all'apprensione teoretica. Il contatto dei valori col soggetto è da parte del soggetto un apprendere affine al conoscere (p. 173). Dato pure che vi sia un conoscere emozionale, ciò non toglie che il momento primo e fondamentale sia un conoscere. « L'apprensione dei valori è un sentimento dei valori: ma nel sentimento dei valori vi è già il momento fondamentale della conoscenza dei valori » (p. 493).

Questa conoscenza, in quanto è conoscenza d'una realtà ideale di validità universale, è conoscenza *a priori*: è l'intuizione d'un oggetto, ma intuizione *a priori*. « Vi è un puro *a priori* dei valori,

immediato, intuitivo, sentimentale, che penetra la nostra coscienza pratica, la nostra concezione della vita e conferisce a tutto ciò che cade nel nostro orizzonte il carattere di valore o di non valore» (p. 104-105). In tutti gli atti di apprensione d'un valore l'oggetto esterno non fa che ridestare in noi un'intuizione che antecede l'esperienza. L'A. richiama qui l'argomentazione di Platone nel *Liside* (219 C.). Non sono i beni esterni che generano in noi l'idea del valore; noi possiamo anzi qualificare le cose esterne come beni solo perché le riferiamo ad un valore che è posto originariamente in noi stessi. Quando noi poniamo la sede del valore nelle cose, siamo tratti in errore dall'abituale collegamento d'una cosa o d'un complesso materiale con il valore che noi gli associamo. L'esperienza svolge in noi il senso dei valori, ma lo svolge come l'esperienza del mondo sensibile esteso ha svolto il sapere matematico: l'origine prima dell'uno e dell'altro non è nelle cose, ma nello spirito. Questa presenza *a priori* dell'ideale può essere anche solo un'intuizione oscura; come accade nell'obbedienza, in cui il valore dell'atto eseguito è riconosciuto perché si attribuisce un certo valore alla volontà che lo impone. Anche l'attività morale procedente dall'esempio non fa eccezione. La realtà concreta che le dà origine non fa che risvegliare in noi l'ideale *a priori*, che è sempre il *prius*. Lo stesso si dica dell'esempio negativo (la vista del male), che ha lo stesso effetto. Di piú bisogna notare che nell'esempio il reale è già sempre idealizzato: l'oggetto esteriore (che serve di esempio) è solo occasione al sorgere dell'ideale interiore: e solo per effetto di questo preesistente ideale interiore la visione dell'oggetto esteriore si trasforma in ideale, in esempio. Ma è specialmente poi nel giudizio di sé, nell'approvazione e condanna di sé, che è visibile questa preesistenza di un elemento *a priori* costituito dalla coscienza dei valori, d'un essere sovraempirico, che domina e giudica il soggetto empirico. Ciò che diciamo coscienza morale è appunto l'intuizione prima e diretta dei valori, l'esperienza *a priori* del mondo morale data direttamente per via

sentimentale. È veramente la voce d'un mondo superiore, la voce del mondo ideale dei valori.

Come elemento *a priori*, i valori hanno necessariamente un valore universale; non vi sono valori particolari. Anche i valori strettamente individuali (come è p. es. la personalità ideale), anche i precetti che nascono da una situazione individuale, unica, hanno sempre un valore universale. In questo punto l'A. mostra molto bene come una legge universale (p. es. la stessa legge kantiana) possa applicarsi a casi particolari, anzi unici senza nulla perdere della sua universalità. Essa è universale sempre anzitutto dal punto di vista teoretico; ogni soggetto che è capace di accoglierla deve apprenderla così come essa è in sé e non altrimenti. Ma anche sotto l'aspetto pratico essa è individualizzata solo dalle circostanze materiali in cui si attua; la legge in sé, anche se in un caso determinato ha valore solo per un individuo, non ha mai valore individuale; essa per sé non implica né che vi corrisponda un caso solo, né che vi corrispondano casi innumerevoli. L'unicità del caso è un'accidentalità della sua realizzazione, non una restrizione del suo valore ideale (p. 468-470).

* * *

Il punto di partenza d'un'etica filosofica deve dunque essere la conoscenza di questo elemento *a priori* che troviamo in noi riflettendo sulla nostra vita morale immediata ed estendendo il nostro sguardo, sempre alla luce di questa visione interiore fondamentale, sulla vita morale degli uomini: la morale deve essere in primo luogo fenomenologia dei valori (p. 41). Certamente le « morali » sono innumerevoli e rivelano differenze ed unilateralità di indirizzi: ma tutte fanno parte della grande coscienza morale umana e sono sorrette dalla stessa intuizione fondamentale del bene e del male. La riflessione filosofica deve perciò estendere le sue analisi a tutte queste realtà morali, non per arrestarsi in esse, ma

per elevarsi ad una visione completa dei suoi oggetti ideali. Anzi essa deve comprendere nella sua cerchia anche la religione e il diritto, che contengono in sé un ricco materiale etico già elaborato in concetti.

Considerati nel loro insieme, i valori ci appariscono come entità, forma d'una sfera spirituale, «d'un regno con strutture, leggi ed ordini suoi propri» (p. 136). Questa sfera si annette organicamente alle sfere ideali delle entità logiche e matematiche e delle pure essenze che (secondo il punto di vista fenomenologico) costituiscono come un grado, uno strato di realtà sovrapposto a quello dell'essere sensibile reale. Queste sfere ideali non sono le sole; il regno dei valori in genere comprende in sé diversi ordini di valori: i valori etici, i valori estetici ecc. Ma la sua costituzione e la sua estensione ci è quasi del tutto ignota: i valori etici sono l'ordine a noi piú vicino e piú noto. Anche questo però deve essere inteso molto relativamente. Noi sappiamo che l'ordine dei valori etici è un regno di entità sostanziali, accessibili a noi per una specie di rivelazione sentimentale: ne conosciamo in parte i rapporti con noi e la struttura, ma la loro intima natura, il loro rapporto con le altre entità ideali restano per noi un mistero. I moralisti hanno in ogni tempo cercato di ridurre quest'ordine ad unità subordinando tutti i valori ad un valore o bene supremo, dal quale tutti gli altri dovrebbero potersi derivare; ma la stessa esperienza morale rivela la vanità di questi tentativi. Vi sono nella coscienza umana conflitti che non derivano soltanto dai limiti delle condizioni materiali che determinano l'attività dell'uomo, ma hanno la loro origine nel conflitto stesso dei valori. Vi è nel regno dei valori un pluralismo originario. Certo essi non sono tutti esclusivi l'uno dall'altro e si adattano ad una certa armonia; ma ve ne sono anche di quelli che sono fra loro in contrasto e danno origine, nella coscienza, a dei veri conflitti intramorali (p. 192-194). Ciò vuol dire che il mondo dei valori, nei limiti in cui viene da noi appreso, non è riducibile ad unità. Certo la morale non può rinun-

ziare all'esigenza dell'unità: la stessa sua funzione pratica (nella scelta) le impone di porre un valore come valore supremo subordinando ad esso tutti gli altri. E l'etica filosofica segue poi in ciò generalmente quest'indirizzo ponendo questo valore supremo come un postulato ed un inconoscibile (p. es l'idea del buono in Platone). Ma tale unità suprema è, secondo l'A., un'ipostasi vuota che non serve a nulla. Non vi è un valore supremo. Anche quando potesse costituire il sommo culmine di una delle direzioni del valore, esso sarebbe per noi irrazionale, ignoto, al di là della nostra intuizione del valore. Filosoficamente e praticamente basta, per l'esigenza dell'unità, non un'unità puntuale suprema, ma una connessione sistematica dei valori supremi: cosí come nelle categorie dell'essere l'unità non è in un principio supremo, ma in un gruppo, in uno strato di principî coordinati. Per quest'unità sistematica basta poter pensare « che la molteplicità dei valori, continuata al di là del conoscibile, diventi convergente » (p. 269). Nessuna unità può quindi venir imposta obbiettivamente al mondo dei valori. « Tutti i monismi nascono da un'esigenza unificatrice del comprendere, non dalla costituzione dei fenomeni » (p. 264). La nostra intuizione dei valori è troppo sporadica e lacunosa perché noi possiamo vederne l'unità. Noi dobbiamo limitarci a cercare di averne un quadro complessivo analizzandone i rapporti, mettendone in evidenza le armonie come le disarmonie e ripartendoli in gruppi senza pretendere ad un vero ordine sistematico.

I caratteri, in base ai quali possiamo tentare un tale raggruppamento, sono il contenuto specifico, la forza, l'altezza. Ogni valore ha un suo carattere, un colorito qualitativo per cui si distingue da tutti gli altri: a ciascuno di essi corrisponde una data « risposta sentimentale ». Il contenuto qualitativo della « carità » è ben diverso, per esempio, da quello della « fedeltà ». Questo fa sí che non è possibile stabilire una scala unica lineare. Vi sono direzioni diverse irreducibili e ciascuna di esse ha il suo colorito qualitativo non ulteriormente definibile. Anche la forza e l'altezza non sono

meglio determinabili. Questo solo possiamo dire che l'altezza dei valori è in rapporto inverso con la loro forza. Il rispetto della vita altrui è un valore meno alto che la carità: ma è molto piú difficile peccare contro di esso che non contro la carità. Max Scheler ha cercato di fissare in alcuni principî i criteri dell'altezza. I valori sono tanto piú alti, egli dice, quanto piú sono durevoli, cioè superiori al tempo; quanto piú sono partecipabili, senza divisione, al maggior numero: quanto piú sono complessi e perciò dipendenti: quanto piú profonda è la soddisfazione che li accompagna; quanto meno sono relativi alla persona che li sente. Ma questi criteri, osserva l'A., sono troppo grossolani: ci fanno solo distinguere ciò che già sentiamo senza di essi, ma non servono a distinzioni piú fini nelle singole classi. Anche qui noi siamo rinviati, in fondo, ad un apprezzamento empirico. Una specie di scala rudimentale di valori è già originariamente e direttamente data alla coscienza insieme ad ogni intuizione di valore: ogni atto nostro è una scelta e presuppone una coscienza dell'altezza relativa dei valori fra cui si sceglie. Noi abbiamo una specie di senso assiologico dell'altezza, dato con i valori: è l'*ordre du cœur* di Pascal (p 259-60). Vi è dunque in sé un ordine obbiettivo di valori che noi dobbiamo riconoscere: ma la coscienza subbiettiva che ne abbiamo è solo un'intuizione vaga e parziale. Un quadro ordinato dei valori morali non può essere che una ripartizione in gruppi, fondata su questa intuizione subbiettiva.

* * *

Non si può dire che la classificazione dei valori tentata dall'Hartmann sia un quadro luminoso e spiri un vivo senso della realtà: ma ciò che hanno di artificioso e di falso le sue costruzioni schematiche è compensato dalla finezza delle sue analisi particolari: le sue pagine sull'amore, p. es., (p. 489-95), le piú belle forse del libro, sono meravigliose di penetrazione e di delicatezza.

Il mondo dei valori è un grande sistema complesso che si leva su d'un numero indefinito di elementi relativamente semplici, in cui il carattere di valore è ancora allo stato evanescente. Non possiamo nemmeno dire che essi siano gli elementi ultimi: essi hanno probabilmente il loro fondamento in ulteriori elementi infinitesimi, in una sottostruttura che è per noi come il limite del mondo dei valori e sulla quale non possiamo dire nulla di determinato (p. 561-563). Su questi elementi ultimi il regno dei valori si leva come una costruzione connessa e forse come un continuo: ma noi apprendiamo solo dei gruppi isolati. Gli elementi ultimi entrano in sintesi sempre piú complesse e costituiscono delle forme nuove, dei valori nuovi (p. 185-186). L'esigenza soggettiva dell'unità ci può far pensare che tutto il sistema culmini in una sintesi assoluta: ma questo è un altro concetto limite che non ha per noi alcun senso concreto.

I valori elementari, universalmente costitutivi, sono di due specie: i valori formalmente elementari e i valori elementari rispetto al contenuto. I primi sono costituiti da alcune posizioni antinomiche che penetrano poi tutto il mondo dei valori e sono quindi intessute nella struttura assiologica di tutte le situazioni umane. Esse costituiscono, incrociandosi, una specie di « spazio intelligibile dei valori » (p. 270), nel quale vengono a collocarsi tutti i valori come le cose materiali nello spazio. L'A. crede di poter ricavare queste posizioni dall'analisi del valore e del dovere alla luce delle quattro classi fondamentali di categorie. Le opposizioni morali sono quelle della necessità (morale) e della libertà; dell'essere (reale) e del non essere dei valori. Le opposizioni relazionali sono quelle dell'oggetto e del soggetto (dei valori), dell'attività e dell'inerzia, dell'altezza e dell'ampiezza, dell'armonia e del conflitto, della semplicità e della complessità. L'opposizione qualitativa è data dall'universalità e dalla singolarità (dei valori); l'opposizione quantitativa dalla totalità e dall'individualità. Questa riduzione dei principî fondamentali della costituzione dei valori

ad elementi iniziali formali — un tentativo di disegnare il quadro delle categorie dei valori — non è certo una delle parti piú felici del libro.

I valori fondamentali materiali vengono derivati dall'analisi della persona umana: quel momento della realtà che serve d'intermediario fra il regno dei valori e la realtà e perciò è la condizione prima dell'apprensione e della realizzazione dei valori. Questi valori elementari contenuti nella costituzione della persona sono, secondo l'A., la vita, la coscienza, l'attività, il dolore, la forza, la libertà del volere, la previdenza del futuro, la finalità. Il carattere loro oscilla fra quello dei « beni » e dei valori veri e propri. I valori veri e propri non sono cose (materiali) o rapporti di cose, ma, in quanto appresi e realizzati, sono sempre stati ed atti di un soggetto umano. La connessione di questi valori con le cose o con i rapporti delle cose non è dipendenza essenziale, ma solo collegamento con un substrato materiale. Certo il fine immediato delle azioni morali determinate dall'intuizione d'un valore è sempre un complesso materiale: la disposizione morale dell'agente nella sua attività morale sembra essere solo qualche cosa di accessorio. Quando io pratico la carità, ho per fine immediato di aiutare un mio simile: la mia qualificazione come caritatevole, la realizzazione in me del valore della carità sembra essere un risultato accessorio. Il fine diretto è sempre un complesso materiale, un bene esteriore, anche se in certi casi esso è costituito dall'essere o dall'agire morale d'un'altra persona. « Anche dove fine dell'agire è il valore morale d'un'altra persona, questo fine non è la stessa cosa che il valore morale di colui che agisce. Se l'educatore agisce per educare il discepolo alla magnanimità ed al coraggio, non perciò l'attività dell'educatore può dirsi magnanima e coraggiosa... Ad essa inerisce un altro valore morale, che è forse difficile designare qui con un nome preciso, ma che anche senza nome è evidentemente un valore morale » (p. 238). Ora è invece quest'attività del soggetto che costituisce veramente il momento essenziale dell'atto

Quando io dico la verità per far conoscere il vero ad altri, il parlare, lo scrivere ecc. costituisce il substrato materiale: ciò che è essenziale è la mia adesione al valore della veracità; essa dirige poi la mia volontà verso quegli atti materiali che dànno al mio agire un carattere conforme all'ideale che mi sta dinanzi. Ciò che è essenziale nell'atto morale è il « *Seinsollen* » diretto verso i valori, che determina poi il « *Tunsollen* » diretto verso i fini materiali. Questo « *Seinsollen* », quest'attività determinata dal valore è essenzialmente un processo spirituale libero: questo è ciò che lo caratterizza. E ciò vale non solo delle vere e proprie volizioni, ma anche degli apprezzamenti e in genere di tutti gli atteggiamenti interiori di fronte ai valori: essi sono sempre atti liberi del soggetto.

Diverso è il caso rispetto ai valori inferiori detti « beni ». Quantunque per « beni » noi intendiamo generalmente delle cose materiali, anch'essi sono propriamente dei valori connessi con un complesso materiale; ma la disposizione e l'attività del soggetto hanno un carattere ben diverso. La ricchezza, p. es., che è un valore connesso con dati complessi materiali, può costituire in certi casi un valore vero e proprio: come quando essa è appetita per servire come strumento a fini superiori: in questo caso l'attività del soggetto, che l'appetisce e ne fruisce per fini morali, riceve da questi un carattere morale e non è dissimile dall'attività che esso esercita di fronte ai valori morali. Ma abitualmente il desiderio e il godimento di questi valori si arrestano in essi e diventano qualche cosa di automatico, che inerisce quasi inseparabilmente al complesso materiale corrispondente: perciò questi è identificato allora col valore stesso e diventa un « bene ». Il distacco dai valori superiori, dai veri valori, che sono tali per sé universalmente e necessariamente, fa sí che essi non hanno piú il carattere dell'universalità e necessità e dipendono dalle disposizioni del soggetto. Questo carattere meccanico e relativo è ciò che distingue i « beni ». P. es. il valore morale della giustizia è anche un bene in quanto assicura il godimento dei beni elementari, la vita, la pro-

prietà ecc.; ma in sé, in chi opera giustamente, è un valore morale che è al disopra di tutti i vantaggi materiali.

Dai valori primi ed elementari, che possono essere beni e valori, si svolgono, divergendo, le due serie di beni e di valori. La morale non ha da occuparsi dei beni se non in quanto essi nella vita si intrecciano col nostro tendere verso i valori morali. L'A. ci dà qui una sommaria classificazione dei tipi fondamentali di « beni »: l'esistenza, la situazione, la potenza, la felicità (p. 329 ss.).

* * *

Molto piú minutamente vengono passati in rassegna i valori morali (i valori propriamente detti), che l'A. distingue in valori fondamentali e valori speciali. Anche qui la classificazione empirica dell'A. ha una portata molto relativa: ma le analisi particolari contengono considerazioni sottili e profonde. I valori morali fondamentali sono la bontà, la nobiltà, la pienezza (ossia la sintesi di tutti i valori possibili), la purezza. Il « buono » è il valore primo e fondamentale, ma non è definibile. Tutti i valori sono indefinibili: ma possono essere designati per via del complesso materiale che li caratterizza: il « buono », che partecipa a tutti i valori, è anche indefinibile sotto questo aspetto.

I valori morali particolari sono le « virtú », sono i valori della condotta umana nelle sue specificazioni. La classificazione ha qui un lontano, molto lontano appoggio nello sviluppo storico: i valori del primo gruppo sono i valori caratteristici dell'etica antica: la giustizia, la saggezza, la fortezza, il dominio di sé. Le virtú del secondo gruppo sono i valori caratteristici dell'etica cristiana: la carità, la sincerità, la fedeltà, la fiducia, la modestia. La carità è qui, come nel primo gruppo la giustizia, la virtú fondamentale: l'A. riconosce che in essa ha luogo un trascendere emozionale della sfera dell'Io, ma si rifiuta di accettare le conseguenze metafisiche che i filosofi (Schopenhauer

in primo luogo) hanno derivato da questa trascendenza. « La carità e la giustizia sono esigenze morali radicalmente differenti. Esse fanno il primo passo insieme (e in ciò sta la radice dell'illusione), ma poi si dividono, ciascuna col suo diritto autonomo: e nella pienezza delle loro conseguenze per la vita stanno anzi in rapporto antinomico... La carità è però il valore assiologicamente piú alto » (p. 412). Giustamente l'A. nega che la carità si riduca alla pietà: essa va verso un valore che è nell'essere sofferente e che non è soltanto il dolore. Belle considerazioni contengono anche gli altri capitoli: quello sulla menzogna necessaria contiene la soluzione piú delicata e piú vera di questo delicato problema (p. 421-422). La virtú della fiducia è il valore complementare della fedeltà e della veracità, è la base dell'amicizia ed è fondata sull'oscuro presentimento dell'identità costante della personalità morale: essa è un valore che unifica gli uomini, li educa e li eccita al bene. La virtú della modestia ha anch'essa un profondo significato umano: con essa si connettono ad un tempo il giusto orgoglio e il riserbo, il rispetto della personalità intima degli altri.

I primi due valori morali del terzo gruppo, l'amore dei lontani (la solidarietà delle generazioni) e la virtú donante (la carità dei valori spirituali), appariscono come qualche cosa di nebuloso e di vago: la carità donante poteva forse piú opportunamente essere considerata come una forma piú elevata della carità: e l'amore dei lontani non ha piú con la morale vera e propria che un rapporto molto dubbio. Tanto piú interessanti sono invece i capitoli relativi agli altri due valori: la personalità ideale e l'amore.

Ogni uomo ha la sua personalità ideale: qui si apre una serie di valori che sono strettamente personali: l'A. usa per questa personalità ideale l'espressione kantiana di « carattere intelligibile ». I valori elevati e complessi non sono solo dei composti, ma anche delle sintesi di valori in un valore nuovo: cosí è della

personalità. Ogni coscienza ha le sue preferenze per certi valori e certi indirizzi di valori; onde è necessariamente tratta a negligerne altri. In questa sintesi personale di diversi valori sta il valore della personalità. Ciò che lo caratterizza è appunto la libera sintesi di diversi indirizzi e gradi di valori in una creazione autonoma. « Il rigido senso del valore "personalità" sta unicamente nella particolarità e differenziazione di quel complesso di valori che nella moralità d'un uomo costituisce l'indirizzo preferito del suo atteggiamento interiore. Solo con esso o con una molteplicità di tali indirizzi preferiti, in quanto essi vengono organicamente uniti in una "moralità", l'uomo si eleva realmente sopra il dovere essere comune a tutti » (p. 473). Naturalmente questo valore non ci sta dinanzi consciamente come una specie di esempio o di tipo distintamente appreso nella sua struttura: ma ciò si deve dire anche degli altri valori. Esso è piú sentito che appreso: ma in ogni situazione empirica esso si leva e brilla dinanzi a noi come un'intuizione *a priori* e dirige il nostro sentimento e la nostra azione. Come valore personale esso è o sembra essere in una certa opposizione con i valori universali della giustizia, della carità ecc. L'A. difende contro questi il valore della personalità: al principio kantiano « agisci secondo massime, delle quali tu possa volere che diventino leggi universali », egli contrappone il principio nietzschiano del diritto dell'individualità e formula quindi una legge in cui i due principî coesistono senza conciliazione teorica (è la pratica che deve poi in qualche modo conciliarli): « agisci secondo la tua coscienza morale universale, ma anche secondo la tua coscienza particolare » (p. 476). Ma quest'opposizione non è forse che alla superficie. L'A. stesso mostra che l'imperativo categorico di Kant, « bene inteso », non vuol dire che tutti debbano adottare le stesse massime: perché ogni massima è sempre relativa ad una situazione individuale e perciò universalizza un caso che non si ripeterà piú esattamente. Il principio di Kant vuol dire solo che

le massime adottate devono poter valere come leggi universali, debbono potersi conciliare, per mezzo dei principî, in una legislazione di carattere universale. La legge generale di Kant lascia cosí libero campo alla personalità individuale. Le considerazioni che l'A svolge a questo proposito sono perfettamente fondate ed hanno anche valore storico, per la retta interpretazione di Kant, piú che l'A. non mostri di credere.

L'amore personale non è l'amore generico, la carità ecc., ma l'amore diretto alla personalità ideale dell'amato: è l'amore dell'essere empirico imperfetto alla luce di ciò che esso deve essere ed è nella sua realtà piú profonda. Cosí esso completa la persona amata: le dà il senso che ciò, che essa veramente è, vale non solo per sé, ma anche per gli altri. Di qui anche il suo carattere esclusivo: un amore per un'altra persona è anche un altro amore. L'amore è il piú vivo dei sentimenti, che dà all'uomo la gioia piú alta e lo fa partecipare a qualche cosa di eterno, che è l'essere ideale dell'amato. Esso appare un'illusione a chi non ama: ma chi non ama è cieco a questo aspetto ideale dell'essere amato L'A contesta che l'amore sia felicità, piacere: è un sentimento nel quale né il piacere né il dolore sono essenziali, perché l'uno e l'altro in esso si confondono. Il piacere e il dolore sono soltanto accidenti empirici di qualche cosa di piú alto. Ciò tanto è vero che vi è anche un amore infelice, l'amore non ricambiato: che tuttavia resta un sentimento profondo e non è infelicità. Certo ogni amore aspira al contraccambio e con questa aspirazione lo provoca: ma il suo valore non sta nel contraccambio, è nell'amare: la beatitudine dell'amore è nell'amare, non nell'essere amati. Come ogni sentimento del valore, l'amore è anche intuizione, conoscenza. Non conoscenza del reale empirico: perché anzi in questo senso è cieco. Ma conoscenza della personalità ideale: e qui è veramente veggente ed il solo veggente. L'esperienza può dargli poi delle delusioni: ma la sua intuizione *a priori* d'un momento ideale nell'amato rimane sempre vera. La persona empirica è solo l'oc-

casione, addita solo la via a questa visione ideale: la potenza dell'amore sta nel tenere lo sguardo fisso in questa visione e nel vedere alla luce di essa anche la persona empirica. Ma vi è nell'amore anche una volontà, distinta dal sentimento: che non è solo volontà di appropriarsi l'essere amato ma anche volontà di assoggettare l'essere proprio all'essere amato. Questo essere non è l'essere empirico: quindi questo assoggettamento è anche un'elevazione di chi ama e di chi è amato verso l'ideale. Questo processo è qualche cosa di oscuro e di istintivo: e tutti e due gli amanti ne sentono l'alto valore, anche senza esplicarselo chiaramente alla coscienza. L'amato non sa di essere quello che in lui vede l'amante: e spesso non lo è ancora. Ma un'oscura potenza eleva l'uno e l'altro sopra l'essere loro: in ciò sta il valore morale dell'amore. L'amore scaturisce dai misteriosi abissi dell'anima e lega fra loro gli uomini per la parte loro piú profonda. I conflitti superficiali non lo toccano: l'amore vero sopporta e soffre perché esso appartiene ad un'altra sfera dell'essere. Ed esso porta alla luce questa natura piú profonda che parla, piú che con la parola, con tutti i misteriosi e secreti linguaggi dell'amore. Cosí l'amore è un vero potenziamento della personalità, una creazione morale, una sintesi di due complessi etici, che conferisce a ciascuno dei due un essere ed una dignità quale non è ancora contenuta in nessuno nei due. È una vera creazione d'una personalità superiore, che ha la sua nascita, le sue vicende, le sue crisi e spesso anche la sua dolorosa fine. È il possesso di questa personalità superiore che dà all'amore il suo fascino, la sua beatitudine e la sua potenza irresistibile.

* * *

La tavola dei valori è soltanto un raggruppamento empirico molto imperfetto: noi sentiamo che l'ordine dei valori si estende indefinitamente al di là del nostro orizzonte. Cosí ci sono in

gran parte ignoti i suoi rapporti interni, le sue leggi. Tutt'al piú siamo in grado di riconoscere alcune regolarità, che l'A. raccoglie sotto quattro capi. Anche qui possiamo ripetere ciò che si è detto riguardo la classificazione dei valori: il complesso dei principî, che l'A. ci dà come leggi dei valori, è una costruzione confusa, imbarazzata in astrazioni artificiose, d'un valore molto problematico. Ma anche qui abbondano le osservazioni acute sui particolari e le analisi profonde dei rapporti fra i valori morali. Interessanti sono, sopra tutti, i principî che l'A. chiama leggi della stratificazione dei valori. La serie dei valori etici costituisce, come si è veduto, un grande sistema complesso che si leva su d'un certo numero di elementi semplici. Ma questo sistema non è un continuo. I valori superiori sono fondati sugli inferiori: i quali riappariscono, come elementi, nei valori superiori, ma sotto una veste nuova, dominati da una qualità nuova che è anche una separazione recisa. Perciò i diversi strati di valori sono separati da una specie di jato: cosí è che l'etica può passare in rassegna i valori fondamentali, i valori-beni, che già preludono i valori morali. L'A. cosí riassume questo complesso rapporto nelle quattro leggi seguenti: « 1) I principî inferiori o i loro elementi ritornano nei superiori come momenti parziali: essi possono venir messi innanzi nel primo piano delle formazioni superiori o scomparire nel loro sfondo: in ambo i casi essi restano elementi strutturali che rappresentano una continuità. 2) Questi elementi nel loro ritorno non restano intatti dalla struttura degli elementi superiori. Essi si trasformano variamente secondo il compito che loro tocca nel complesso superiore. Identico resta in essi solo un tono elementare fondamentale. 3) Le formazioni superiori non si risolvono senza residuo nella molteplicità degli elementi che la costituiscono. Esse mostrano, accanto alle stratificazioni elementari, un motivo specifico nuovo, non contenuto negli elementi. Questo nuovo principio è ciò che determina l'avanzare o il retrocedere degli elementi e il mutamento

del loro tono. 4) La sovrapposizione dei principî inferiori e dei superiori non procede in modo continuo, ma per strati separati fra loro chiaramente da una specie di jato. Ogni strato superiore mostra rispetto agli inferiori un elemento comune nuovo, mentre il collegamento con essi è mantenuto dal ritorno degli elementi inferiori trasformati » (p. 503).

La legge del rapporto complementare (p. 531 ss.) formula il rapporto che intercede fra valori che si richiamano (veracità e fiducia ecc.): l'A. estende con molta abilità questo rapporto alla maggior parte dei valori e mostra come esso costituisca una specie di sintesi interpersonale.

Le tre leggi sul rapporto dell'altezza e della forza dei valori dicono poco piú di quello che già si è veduto parlando dell'altezza dei valori. L'altezza dei valori non è facilmente definibile, né è riducibile alla complessità: vi sono dei valori semplici (p. es. la carità) ben piú alti di certi valori complessi (p es. dei valori del commercio sociale, la cortesia ecc.). In generale però si può dire che i valori complessi sono anche i piú alti, ma in ragione appunto della loro dipendenza da un complesso di valori elementari, anche i piú deboli: i valori elementari sono i piú universali ed i piú forti. Perciò il merito dei valori piú alti e complessi è il piú elevato: ma le mancanze contro i valori elementari sono le piú gravi. Onde il doppio ordine di precetti della morale: non violare le leggi fondamentali (i precetti negativi — p. es. non rubare — il cui adempimento non è un alto merito e la cui violazione è una grave colpa) e tendere verso i valori piú alti (i precetti positivi — p. es. il sacrificio eroico di sé — la cui realizzazione è un alto merito, ma non è un dovere essenziale per tutti). Di qui i due tipi di morale: l'una che si applica sopratutto ai valori fondamentali e si preoccupa in primo luogo della rettitudine (evitare le gravi colpe): l'altra che si rivolge ai valori supremi e cerca sopratutto la perfezione (mirare agli ideali piú alti) (p. 555).

II

La tavola dei valori è solo la prima parte del problema: la seconda è data dalla loro realizzazione. I valori non hanno alcuna attività realmente impulsiva: essi sono ciò che sono indipendentemente dalla loro realizzazione. Questa è opera del soggetto umano ed è un'opera libera: in ciò sta il suo carattere morale. Quindi ora ci si pone il problema: come è possibile questo atteggiamento e questa attività del soggetto umano?

Il soggetto reale, empirico, è, per la coscienza, connesso col mondo dei valori e solo perciò può essere afferrato dalla loro potenza ideale: il resto del mondo è cieco e sordo all'ideale. Vi è perciò nel mondo reale un punto che può essere anche partecipe del mondo ideale, e che appunto per il suo carattere di essere reale, può attuarlo, per mezzo delle sue azioni reali, nel mondo reale: questo è il soggetto umano. Il mondo dei valori non affetta direttamente la realtà: esso ha bisogno, per ciò, dell'energia reale del soggetto empirico. Dunque il soggetto uomo è il medio dell'azione del mondo dei valori sul reale: esso è il punto in cui s'incrocia l'azione di due mondi ed in cui l'essere è modificato ed elevato per l'azione del dover essere. Ma è un medio che ha una certa autonomia, che sottostà ad altre determinazioni, che può intuire o non i valori e può per la libertà realizzarli o non realizzarli. La trasmissione in lui non è coatta: è l'appello ad una attività libera. L'A. paragona la determinazione del reale da parte dei valori alla determinazione ontologica dello stesso da parte delle categorie: la prima ha lo stesso carattere ontologico, ma non è diretta ed infallibile come l'altra.

In quanto il soggetto può accogliere o non i valori, realizzarli o non, esso è una vera potenza metafisica dell'essere: è un essere creatore libero. In secondo luogo il soggetto, in quanto

agisce sotto l'influenza del valore, viene rivestito del suo carattere morale, diventa un essere morale. Questi sono i due elementi della persona: la libertà ed il carattere morale. La persona, come mediatrice di due mondi, del mondo dell'essere e del mondo del dovere, è essa stessa un valore, il valore primo ed elementare che è condizione di tutti gli altri. I valori fondamentali, che (come si è veduto) l'A. pone a base di tutti gli altri (la vita, la coscienza ecc.), sono appunto i momenti essenziali del soggetto umano.

Anche le altre persone ci sono intuitivamente ed immediatamente date come soggetti spirituali e come persone. Essi ci sono dati anzitutto come realtà spirituali nel mondo delle cose reali di cui fanno parte: non quindi come oggetti d'induzione, ma immediatamente nei loro atti spirituali: l'A. ammette un immediato contatto del nostro Io con la realtà spirituale degli altri. « Noi abbiamo una coscienza delle persone altrettanto primaria quanto quella delle cose, una coscienza che questi esseri viventi intorno a noi non stanno rispetto a noi indifferenti come le cose, ma in ogni situazione prendono una posizione rispetto a noi, ci respingono o ci riconoscono, ci avversano o ci amano... Vi è una apprensione primaria delle persone cosí viva, concreta, individuale, come qualunque altra: un sapere circa gli atti che costituiscono l'atteggiamento interiore delle altre persone, in primo luogo circa gli atti diretti verso di noi, ma in piú largo senso anche circa gli atti diretti verso le altre persone. Questo sapere non è riflessione psicologica: il sapere psicologico non vi aggiunge nulla. È qualche cosa di immediato e di misterioso » (p 209-210). Ma le altre persone sono realtà d'una natura speciale, diversa dalle cose. A differenza di queste esse sono anche oggetto e soggetto di rapporti morali: quindi il soggetto spirituale umano non ci è dato solo ontologicamente come cosa, ma anche assiologicamente come un essere morale, come persona nel proprio senso della parola. Come soggetto empirico è un io a

cui si contrappone il non io: come « persona » è un io a cui si contrappone il « tu ». Il primo è un rapporto gnoseologico, il secondo è un rapporto etico. La parola « io » non può avere entrambi questi sensi. La « persona » è una forma superiore del soggetto: questo è una realtà ontologica inferiore che condiziona la « persona ». Noi possiamo immaginare un soggetto che non sia « persona »: ma non una « persona » che non sia soggetto. Ciò non vuol dire naturalmente che il soggetto generi la « persona »: questa è qualche cosa di nuovo e di autonomo: in essa risplende già per noi un valore morale.

* * *

Il soggetto che raccoglie in sé i valori e li realizza non è tuttavia un realizzatore automatico: è un realizzatore imperfetto che potrebbe anche comportarsi altrimenti: in quest'imperfezione consiste, secondo l'A., la libertà. Su questo concetto della libertà è fondata tutta la vita morale. A ragione l'A. nega che i fenomeni morali sarebbero ugualmente possibili in un mondo meccanico: può darsi che i fenomeni umani si svolgerebbero come oggi si svolgono, ma non sarebbero piú fenomeni morali. Questo non deve intendersi nel senso che libertà vi sia solo dove vi è un'esplicita decisione: ma nel senso che essa esclude ogni costrizione estrinseca. La virtú è libera anche quando sembra diventata un abito: anche allora essa è sempre il risultato di una rapida decisione. Un essere che, senza sforzo, si conserva moralmente puro ha sempre ancora in sé la possibilità di mancare: in caso diverso questa sua purezza non avrebbe piú un carattere morale. « La connessione dei fenomeni morali con la libertà non deve essere posta nel senso che senza libertà non vi sarebbe piú giustizia, carità, veracità ecc.: anche in tal caso questi fenomeni sono possibili, ma non sono piú propriamente fenomeni morali. La qua-

lità ontologica del comportarsi d'una persona è indipendente dal fatto che questa potrebbe agire altrimenti. È il carattere morale che non ne è indipendente. Una virtú è giustizia solo in quanto la persona avrebbe potuto, almeno principialmente, essere ingiusta: è carità solo in quanto avrebbe potuto anche essere senza carità » (p. 569).

Questo « poter fare altrimenti » non deve essere interpretato come un'indeterminazione assoluta, una libertà sconfinata che può rivolgersi indifferentemente in qualunque senso. La libertà, in qualunque modo venga intesa, è sempre già esteriormente ed interiormente limitata da una situazione data, cioè è sempre parzialmente determinata. L'uomo, posto anche fosse dotato del libero arbitrio d'indifferenza, si trova sempre dinanzi ad un limitato numero di possibilità, fra le quali deve decidere. Ma anche entro questi limiti non si può parlare d'un volere indeterminato, d'una libertà negativa nel senso che, nell'assenza di una determinazione, il volere possa volgersi indifferentemente verso l'una parte o l'altra. « L'indeterminismo, anche parziale, è una teoria falsa: non vi è nessun reale che non sia determinato » (p. 204). La libertà non può consistere che in una determinazione di carattere particolare « Non ha nessun senso il dire che l'uomo possa volere o debba volere indipendentemente dalla situazione interiore ed esteriore. L'uomo non può essere da queste indipendente: egli deve tenerne conto. Ma con ciò non è nemmeno detto che egli debba esserne incondizionatamente schiavo. Egli deve dominarle, procedere in esse come creatore. La sua libertà può quindi solo consistere in ciò che accanto alla situazione interna ed esterna egli ha in sé altri determinanti, che egli in certo modo getta nella bilancia dell'alternativa, dinanzi alla quale egli è interioramente ed esterioramente posto » (p. 586-587).

* * *

Il problema è stato per la prima volta posto nella sua forma precisa da E. Kant. Non si tratta piú per lui di eccettuare dalla concatenazione delle cause il volere, ma di chiedere come il libero volere possa coesistere con la concatenazione causale universale. « Il merito di Kant sta nell'aver mostrato che il vero senso della libertà morale non è quello d'una libertà negativa di scelta, ma è libertà positiva sotto una legislazione *sui generis*, che si contrappone come autonoma alla causalità e tuttavia si inserisce nella sua concatenazione estesa a tutto il mondo reale senza infrangerla » (p. 596). Nella realtà naturale tutto è causalmente determinato: su ciò non v'è dubbio Ma se questa fosse l'unica forma di determinazione della realtà ogni libertà sarebbe abolita. Perché la libertà sia possibile, deve intervenire una seconda forma di determinazione, che si sovrappone alla determinazione causale senza distruggerla. Questa determinazione è l'azione esercitata dai valori sul soggetto: un'azione che è, rispetto al soggetto, non una coazione, ma un'esigenza morale. Per virtú di quest'esigenza il soggetto agisce, introduce nel nesso causale un fattore nuovo non implicato ancora nella natura, che diventa esso stesso un fattore della serie causale. « La libertà non è in alcun modo possibile dove un solo tipo di determinazione domina tutto il mondo in tutti i suoi strati. La libertà è possibile solo dove almeno due tipi di determinazione si sovrappongono in un mondo: là solo è possibile che una determinazione superiore inserisca nell'inferiore i suoi determinanti in modo che dal punto di vista della determinazione inferiore si ha l'intervento di un *plus* di determinazione » (p. 597). Il nesso causale non ammette un meno, un venir meno dei fattori: ma ammette un *plus*, un introdursi di nuovi fattori che deviano, non interrompono il nesso causale (p. 601-602). « La legge ontologica dell'universale determinazione non dice affatto che ogni determina-

zione dell'essere debba essere d'una specie unica, p. es., causale. Essa concede anzi nell'unico mondo libero gioco a molteplici tipi di determinazione, sovrapposti gli uni agli altri: dei quali il superiore ha sempre di fronte all'inferiore il carattere di un *plus* di determinazione e quindi è, in senso positivo, libero » (p. 600). Questo è il vero nucleo della teoria kantiana della libertà, isolato dai suoi presupposti metafisici. La necessità del dover essere, sollecitante il soggetto dell'azione, è una forma di determinazione che di fronte alla necessità ontologica, causale, è libertà. Questa non è pertanto indeterminazione; è la necessità della legge, una determinazione *sui generis*, indipendente dalla necessità reale, ontologica. Entrando nel reale, essa entra nella struttura causale deviandola e cosí realizza per mezzo di essa, nel reale, il dover essere ideale procedente dal mondo dei valori.

* * *

L'atto, per cui la volontà morale si inserisce nella necessità causale, assume la forma d'un'azione finale. L'azione finale procede verso il fine come la causalità verso l'effetto; soltanto, in essa è il conseguente (il fine) che determina l'antecedente (il mezzo). Ma anche la serie finale prende sempre l'aspetto d'una serie causalmente concatenata; la forma finale è solo una forma superiore di determinazione categorica, che si sovrappone alla causale e, per la previsione del fine, può dominarne la cieca concatenazione deviandola nell'indirizzo voluto. L'azione finale comprende tre momenti: « 1° la proposizione del fine da parte del soggetto, il sorvolamento sul tempo, la facoltà, data solo alla coscienza, di precorrere l'ordine del tempo e di porsi al disopra di esso; 2° la determinazione retrograda dei mezzi per via del fine, partendo dall'ultimo mezzo, il piú vicino al fine, fino al primo, immediato, a cui il soggetto può applicarsi; in questa serie ogni mezzo è fine al mezzo antecedente e viene da esso deter-

minato; 3° la realizzazione del fine attraverso la serie dei mezzi, nella quale il rapporto di mezzo a fine si concreta a quello di causa e di effetto » (p. 175-176). Questa realizzazione del fine ha luogo per l'inserzione di nuovi fattori causali, non ancora inclusi nella serie causale. Questa non ammette un *minus*, cioè un'interruzione, ma non esclude affatto che ai fattori già presenti possano aggiungersi altri fattori; e che quindi il processo complessivo venga, non interrotto, ma deviato. La volontà umana è un essere reale che è determinato causalmente da innumerevoli antecedenti; ma nulla esclude che essa possa soggiacere anche ad una determinazione di altra natura (da parte dei valori) e cosí iniziare una nuova serie che si inserisce d'allora in poi causalmente fra le altre (p. 389-395). « La serie finale si inserisce cosí nel tutto causale, nel fascio delle serie incrociate, come un fattore che devia il risultato complessivo. La sua inserzione è sempre l'inizio d'una lotta. La determinazione finale lotta per il dominio sulle serie causali; ma il dominio, quando riesce, non è che la deviazione del processo totale verso il fine, la realizzazione del valore con le forze stesse della concatenazione causale, che è di fronte ad esso indifferente » (p. 190).

* * *

L'attività libera, finale, è dunque una forma nuova, piú completa e piú alta di determinazione, che si erige sopra il mondo delle serie causali. Essa assume, è vero, l'aspetto d'una serie causale, inserisce i mezzi come fattori causali nella concatenazione causale preesistente; ma non è solo una serie parallela alle altre; in essa si manifesta una nuova forma di legislazione, che, assimilandosi alla legislazione causale, l'assoggetta a sé e costruisce per mezzo di essa una nuova realtà, la realtà morale. La causalità non è quindi solo l'opposto della libertà; ne è anche il necessario

fondamento, la materia, lo strumento. « Una volontà libera con azione finale è possibile in un mondo causalmente determinato nella sua totalità. Il nesso causale non è ontologicamente in antitesi con la libertà. Esso non è il suo ostacolo, ma la sua condizione d'essere; è la forma inferiore di determinazione, sulla quale soltanto può erigersi la forma superiore. In un mondo non totalmente determinato dalla causalità non solo la finalità del libero volere, ma qualunque finalità sarebbe una pura impossibilità » (p. 608-609). Quindi l'A. può dire anche che la libertà consiste essenzialmente nel rapporto fra i due gradi della determinazione. « La libertà non è affatto semplicemente una specie di determinazione, ma un rapporto specifico tra due gradi di determinazione e cioè il rapporto del superiore all'inferiore, in quanto entrambi coesistono in un unico mondo reale e si estendono ad un unico reale divenire. Fra gli esseri che sottostanno al grado inferiore di determinazione è libero in senso positivo quello che per di piú sta sotto la legge di una determinazione superiore » (p. 606). Tolto lo sfondo metafisico del sensibile e dell'intelligibile, noi abbiamo quindi in compendio una teoria della libertà che ricorda molto da vicino la dualità kantiana. « Qui si rivela la libertà dell'uomo come la funzione ontologica della sua posizione unica nel rapporto di subordinazione fra due gradi di determinazione. L'uomo è in una doppia posizione; egli sta sotto una duplice determinazione. Come essere naturale egli è causalmente determinato in tutto, fin nelle sue simpatie e antipatie, un gioco delle eterne forze naturali, di lui infinitamente piú forti, che stendono la loro azione sopra di lui e attraverso lui. Ma come « persona » egli è il soggetto d'un'altra determinazione che deriva dal mondo ideale dei valori. Per il suo sentimento dei valori egli si sente determinato dall'esigenza di dover essere, proprio dei valori. E questa determinazione è quella che si manifesta nella sua azione finale. Egli può proporsi come fine solo ciò che sente come valore. E ciò

che egli pone come fine, lo converte in realtà. Cosí egli crea positivamente ciò che mai la concatenazione causale potrebbe creare: un mondo di realtà morali in mezzo alla realtà naturale. Per la sua attività finale, cioè per la forma di determinazione categorialmente piú alta, che in lui agisce, egli si rivela come un essere superiore alle cieche forze della natura che nelle sue mani si trasformano in strumenti di fini preveduti e prestabiliti» (p. 610).

Le serie finali si inseriscono come serie causali in mezzo alle altre serie causali; ma esse sono in realtà dei principî direttivi che lottano per il dominio del divenire causale. Naturalmente restano sempre ancora nel processo, in cui intervengono fattori finali, dei fattori causali indifferenti od ostili, che la visione finale non può prevedere o dominare; essi costituiscono ciò che si dice il «caso». Ontologicamente non vi è caso; il caso è il caso teleologico, il «non riducibile teleologicamente» (p. 189-190).

* * *

L'antitesi kantiana si risolve cosí in un rapporto di gradazioni di realtà. L'autonomia della determinazione del volere da parte dei valori è assicurata. Vi è, secondo il linguaggio kantiano, un'autonomia della ragion pratica. Ma con ciò la serie delle difficoltà relative alla libertà è lungi dall'essere esaurita.

Una prima sorgente di difficoltà è costituita dal conflitto dei valori. Abbiamo veduto che la tavola dei valori non ha unità: la coscienza aspira ad una sintesi, ma questa è solo un ideale. Questi conflitti sono talora imposti solo da una situazione reale: ma talora sono veri conflitti morali, conflitti fra valori d'un ordine superiore e valori di un ordine inferiore. Frequenti sono in particolar modo i conflitti tra i valori della personalità e i valori generali. Quest'antinomia fra valori e valori deve essere

in qualche modo risolta e tale risoluzione non può essere attesa da una sintesi astratta di valori: essa esige una decisione pratica dell'Io reale. Il concetto della libertà esige cosí, oltre all'azione teleologica dei valori, un atto reale del soggetto empirico, un'autonomia ontologica che sceglie tra i valori ed alla sintesi operata adatta la sua condotta reale La determinazione da parte dei valori è una libertà secondo la legge: la decisione dell'Io di fronte ai valori è una libertà sopra la legge: il concetto della libertà non è completo se non comprende in sé l'una e l'altra. « Appunto ciò che nella tavola dei valori mette il filosofo alla disperazione, l'aperta impossibilità di risolvere i conflitti tra valori in un modo sopportabile per la vita dell'uomo, è la soluzione positiva della non meno ardente questione della libertà: e il piú forte indizio che dietro il complesso dei fatti morali sta come reale potenza la libertà personale. Il conflitto tra valori non può essere risolto sulla tavola dei valori, quindi nemmeno sulla base del sentimento del valore. Il che vuol dire che non può venir « risolto ». Ma appunto perciò esso può venir invece, caso occorrendo, « deciso » per un atto di autorità, per un'iniziativa, per l'intervento autonomo d'un essere che se ne assume la responsabilità. Ed esso viene in realtà « deciso » in questo modo, senza essere risolto, con una decisione della persona. Decidere non è risolvere. Se l'uomo potesse risolvere il conflitto, cioè intuire la sua soluzione assiologica, non avrebbe bisogno di decidere: basterebbe che egli seguisse la soluzione intuita. Ma le situazioni della vita non sono tali. L'uomo deve di passo in passo nella vita deciderle senza poterle risolvere... Ora la potenza che pronunzia tali decisioni deve evidentemente essere una potenza reale: perché essa determina realmente la reale volontà e condotta della persona La reale volontà della reale persona deve quindi — almeno di fronte ai conflitti di valore — essere libera » (p. 695).

* * *

Questa difficoltà ci riconduce ad un'altra di ordine piú generale: non è solo il conflitto dei valori che esige la posizione d'una potenza autonoma di decisione, ma è la legislazione stessa dei valori nel suo insieme, che resta qualche cosa di astratto e di impersonale, di esteriore alla personalità umana. « Il principio autonomo (cioè la legislazione autonoma dei valori) è, nel suo rapporto con la persona reale, in quanto esercita su di esso un'azione, direttamente un momento di schiavitú, implica l'eteronomia della persona. E se la persona, accanto alla determinazione causale empiricamente reale, non fosse determinata da altro che da tali principî autonomi, essa sarebbe per parte sua tutt'altro che libera, anzi ancor meno libera. Perché sarebbe con ciò oggetto d'una determinazione eteronoma. Ciò che determina non sarebbe un determinante appartenente alla coscienza morale, ma sarebbe un determinante posto sopra di essa, in ogni caso fuori di essa. L'autonomia del principio non è quindi garanzia di libertà della persona, ma anzi, come determinante, un ostacolo alla sua libertà! È nell'essenza di ogni autonomia di risiedere solo in quel principio nel quale ha origine la legislazione, non in quello che viene poi da esso ulteriormente determinato. La regolarità naturale delle cose è per queste un'autonomia, per l'essere morale è eteronomia. Alla lor volta i valori morali non sono soltanto autonomi in sé, ma anche nell'azione loro che determina la realtà morale, cioè sono autonomi di fronte alle leggi naturali. Perché non è da queste che viene ad essi la potenza determinante. Ma per la persona morale, in quanto la determinano, costituiscono un'eteronomia. Perché l'origine di questa determinazione non risiede nella persona, ma in essi. Solo se la persona anche di fronte ad essi esplica una determinazione avente in essa stessa l'origine, può dirsi autonoma. È un errore radicale il credere che la libertà della persona possa coesistere con la completa determinazione sua da parte

d'un principio superiore — sia esso un *logos* universale o la provvidenza divina o l'imperativo categorico od un regno di valori. Il travestimento metafisico è indifferente: l'essenziale è che vi è un principio non identico con la persona. Questo e non la natura del principio è ciò che costituisce l'eteronomia della persona » (p. 690-691). Ciò vale anche del valore della personalità ideale: che è, come valore, sempre qualche cosa di esteriore alla persona. La libertà in questo caso sarebbe sempre ancora libertà « sotto la legge », quindi non vera libertà.

Non basta quindi la libertà di fronte alle leggi causali: « è necessaria anche una seconda libertà dallo stesso valore, la libertà di fronte al principio morale » (p. 627). Anche questa seconda libertà deve essere una determinazione, ma un'autodeterminazione da parte della volontà stessa. La volontà per essere morale deve essere sollecitata dai valori morali e determinata in virtú d'una libera decisione individuale. « La volontà deve avere libero gioco appunto di fronte a quei principî dai quali, come volontà morale, deve lasciarsi determinare » (p. 644). Una volontà determinata assolutamente dal valore morale non sarebbe piú né libera, né morale. I valori devono imporsi alla volontà, ma in modo da lasciarla ancora sempre libera di non seguirli. « Il dover essere dei valori, in quanto si rivolge all'uomo, significa da una parte che l'uomo dovrebbe essere in modo assoluto e indeclinabile come i valori lo esigono; e d'altra parte significa nello stesso tempo che la sua attuazione non deve essere né assoluta né indeclinabile. Deve sempre essere possibile un essere altrimenti: non deve essere un'attuazione necessaria o almeno non deve essere una necessità procedente dai valori. I valori esigono di dominare incondizionatamente sulla vita di chi ne è il soggetto: e tuttavia esigono che questa dominazione non sia incondizionata » (p. 628).

Soltanto cosí il volere, pur essendo determinato dai valori, può essere libero. I valori non determinano, ma provocano, sollecitano l'azione, la cui iniziativa appartiene al soggetto (p. 703). La volontà

morale non è semplicemente la volontà determinata dai principî, ma è la volontà libera che per effetto di questa libertà si è aperta alla sollecitazione dei principî, che con la sua forza ha dato influenza su di sé ai principî per sé inerti. Questa determinazione della volontà non toglie la libertà, perché essa è una decisione sua, non dettata da altri principî. Né la indipendenza della volontà di fronte ai valori morali detrae alla moralità dell'atto. « La libertà del volere di fronte al principio del dovere non toglie affatto il carattere della determinazione che questo principio afferma di fronte al nesso causale: anzi l'iniziativa del volere introduce appunto questa determinazione come determinante effettiva e reale » (p 707).

Questa esistenza in noi d'un principio individuale di decisione è validamente confermata (di una prova qui non può naturalmente essere questione) da un certo numero di fatti della vita morale, i quali sono comprensibili ed esplicabili soltanto sotto il presupposto che a fondamento di essi vi sia una forza personale liberamente agente. Il primo di questi fatti è la stessa coscienza della libertà, dell'autodeterminazione. La coscienza certo non prova in noi l'indeterminazione della volontà: questa è una coscienza illusoria. Ma queste stesse illusioni sono possibili solo in quanto vi è realmente in fondo alla personalità nostra un principio di autodeterminazione, il quale non può essere spiegato come un'illusione. Piú esplicitamente ancora testimoniano in pro dell'autonomia personale il fatto della responsabilità, che l'A. analizza a lungo con molta finezza, e il fatto del rimorso, fenomeno originario, profondo, caratteristico, che ha un alto significato metafisico.

* * *

Il problema, che qui l'A. risolve con la posizione d'una potenza autonoma di determinazione, risiedente nella persona, di fronte alla stessa legge morale, non è certamente un problema nuovo: è

il vecchio problema, posto già nella filosofia cristiana, della libertà dell'uomo di fronte a Dio. L'uomo deve essere libero anche « contro Dio ». « Secondo la concezione religiosa Dio non regge soltanto con la provvidenza l'ordine naturale, ma parla anche immediatamente nei precetti morali. Egli è il legislatore e l'uomo è il soggetto della sua legislazione. Ora se l'uomo è libero soltanto di fronte al corso della natura e non di fronte a Dio, allora l'uomo non ha il potere di violarne i precetti, ma nemmeno quello di decidersi in favore di essi » (p. 630). Perciò ripetutamente l'A. si pronunzia contro il monismo teologico secondo il quale tutta la realtà, anche l'umana, è sottoposta alla finalità divina e quindi privata della libertà. Il principio causale in fondo non lega l'uomo: esso « è dirigibile da parte di ogni forza che riesca ad inserire in esso un fattore parziale »: ma il processo finale è un processo rigidamente chiuso che toglie ogni autonomia agli esseri particolari subordinati. La libertà e la moralità sono salvate dai teologi solo a prezzo di compromessi insostenibili. E dinanzi allo stesso problema ci troveremmo noi se liberassimo l'uomo dalla schiavitú della causalità naturale per sottometterlo all'azione dei principî morali superiori da lui indipendenti. Anche Kant ha avvertito questo scoglio: è appunto per evitare di cadere in una specie di fatalismo intelligibile che egli ha fatto di nuovo una concessione notevole alla libertà d'indifferenza ammettendo nel carattere intelligibile una specie di libertà originaria, che si traduce poi nella concatenazione necessaria dell'attività empirica.

* * *

Questa libertà di decisione è una determinazione in piú, una forma di determinazione che sta all'autonomia del principio morale come questo alla legge causale. Vi è, secondo l'A., una terza forma di determinazione che è la determinazione personale. Diciamo perciò: l'uomo è sottratto alla causalità della legge ed è

sottratto alla schiavitú della legge dalla sua determinazione personale (la libertà). « La libertà della persona significa che oltre alla determinazione per le categorie e per i valori ve n'è ancora una terza, una determinazione propria della persona. Anche qui la libertà significa l'aggiungersi di nuove determinazioni, non la violazione delle preesistenti. Ontologicamente la libertà della persona sta alla libertà del principio come questo sta alla determinazione causale. Anch'essa è un piú di determinazione. E perché è, secondo il tipo, una determinazione superiore, essa è, secondo la legge della dipendenza categoriale, di fronte alle determinazioni inferiori, libertà » (p. 693). Ma dove si inserisce propriamente questa determinazione positiva che costituisce la libera volontà? L'analisi ci ha mostrato che la determinazione da parte dei principî morali avviene per mezzo d'un processo finale: e che questo non ammette interventi, è chiuso ad ogni azione determinante. La determinazione superiore non può perciò entrare nelle serie finali: può però determinarle nel loro sorgere. L'azione della libera volontà sta quindi nel provocare il sorgere delle serie finali con l'inserzione, nella concatenazione causale, di nuovi fattori causali.

La determinazione da parte della legge morale, cosí come è posta nell'antinomia kantiana, è quindi solo un'espressione generica, un fattore complesso che comprende le determinazioni superiori alla determinazione causale e risulta essenzialmente da due fattori: l'attrazione finale esercitata dai valori e la determinazione reale da parte del soggetto. « I valori non possono evidentemente determinare senza un volere personale che, nella sua decisione, fa intervenire in loro favore la sua azione; il volere non può determinarsi senza avere dinanzi agli occhi i valori e senza sentirne la sollecitazione a lui diretta sotto la forma di "dover essere"; una sollecitazione che sola dà alle sue determinazioni il carattere di una "decisione". Solo i due momenti riuniti, il momento oggettivo ideale e il momento soggettivo reale — l'autonomia del principio e l'autonomia della persona — costituiscono

per questo loro rapporto proprio di integrazione il determinante extracausale, che, come libertà in senso positivo, risolve l'antinomia causale » (p. 708).

È abbastanza evidente che cosí l'A. sovrappone alla determinazione da parte dei valori una facoltà di decisione che, si voglia o non si voglia, ristabilisce l'antica e reietta libertà d'indifferenza, che può volgersi cosí verso il bene come verso il male. « La determinazione è opera della volontà per la sua decisione, non del principio. Ed anche quando la volontà non si determina secondo il principio (ossia opera contro la legge morale), non perciò essa ricade nel dominio della legge causale: perché anche la decisione della volontà contro il principio è una sua determinazione e, come tale, positiva, anche se è negativa rispetto al principio. Quindi la volontà è libera nell'un caso come nell'altro. Quando va contro il principio, ne porta la responsabilità e la colpa. Da ciò si vede chiaramente che per la libertà è indifferente che il principio arrivi o non arrivi alla determinazione. Perché ciò è opera della volontà, non del principio. Il decidersi pro o contro il principio sta in essa; e questo "stare in essa" costituisce appunto la sua libertà personale » (p. 707). Non dobbiamo quindi meravigliarci se l'A. riconosce nella volontà libera un momento di indeterminazione, una specie di libertà negativa. Questa però è solo uno dei momenti e sta a condizione della libertà positiva che è decisione, determinazione attiva.

* * *

In che cosa consista questa determinazione attiva, che, secondo il concetto dell'A., non è evidentemente un atto arbitrario ed isolato, ma è un momento d'un sistema superiore di determinazioni necessarie, noi assolutamente non sappiamo (p. 718 ss.). Qui si distende un ordine metafisico superiore che è per noi un mistero ultimo, una realtà inesplicabile; l'essenza della libertà è per noi

al di là della sfera del conoscibile (p. 698). Noi non sappiamo che cosa è la libertà come non sappiamo che cosa è in sé la causa e che cosa è il dover essere dei principî morali.

Il solo raggio di luce ci viene qui dalla costituzione ontologica della realtà. Sopra l'attività meccanicamente concatenata delle forze naturali si leva, come una funzione nuova, la vita; sopra di essa la coscienza; sulla coscienza la moralità; sulla moralità la libertà. Noi abbiamo cosí una serie successiva di gradi dell'essere, ciascuno dei quali è perfettamente determinato da una sua legge e tuttavia lascia libero campo ad una forma superiore dell'essere con una nuova forma di determinazione: questa indipendenza delle forme superiori di determinazione dal sistema inferiore è ciò che noi uomini sentiamo, nel caso nostro, come libertà. Noi siamo perciò autorizzati a credere che la nostra libertà non sia una forma eccezionale, ma sia solo un caso speciale di una legge universale di tutto l'essere. « La libertà non appartiene soltanto all'uomo, ma è comune, in gradi diversi, a tutti gli strati dell'essere. Essa si afferma in ogni strato di fronte agli strati inferiori: raggiunge il suo piú alto grado nello strato supremo. Libero è a suo modo l'animale di fronte alla natura animata, ciò che viene chiaramente alla luce nei suoi movimenti, nella sua eccitabilità ecc.: libera è la coscienza di fronte all'organismo, a cui è legata come al suo fondamento reale. La libera volontà dell'uomo è certo tutt'altra cosa e ben diversa dalla libertà della coscienza o dell'organismo. Ma questa diversità attraversa tutti gli strati. In ciascuno la libertà è altra e non solo secondo il grado, ma anche qualitativamente. Essa è condizionata sempre dal tipo delle determinazioni che si sovrappongono. Però il principio categoriale, da cui dipende in genere la sua manifestazione, rimane dappertutto lo stesso » (p. 622-623).

Ma questo chiarisce, se mai, per un'estensione analogica il resto del mondo: non chiarisce la libertà, che resta, come prima, un mistero. E un mistero rimane, con essa, tutta la vita morale. Che

cosa abbiamo in essa, se guardiamo rapidamente la via percorsa? Una realtà a noi ignota che si innalza alla vita ed alla coscienza fino a produrre dal suo seno la persona morale e libera. Di fronte alla persona un mondo di entità ideali, che noi non sappiamo che cosa siano e che la sollecitano all'azione. La legge determinatrice di questo mondo dei valori è la legge morale. Ma sopra di essa sorge, per virtú dell'uomo, un grado superiore dell'essere, l'essere libero, ed una legge di determinazione corrispondente: la libertà sopra la legge. Che cosa è questa e verso che cosa tende? Noi lo ignoriamo assolutamente. Noi siamo come dei viaggiatori che percorrono una landa sconosciuta e tenebrosa con un lume che rischiara debolmente pochi passi intorno. Essi vedono il terreno sul quale camminano: ma la via percorsa e quella che si apre loro dinanzi sono egualmente avvolte nelle tenebre piú impenetrabili.

III

Un apprezzamento generale d'un'opera cosí complessa, che in un quadro dalle linee vigorosamente tracciate rinchiude tanta copia di sottili osservazioni e di fini analisi morali, non è cosa facile. Non è naturalmente qui il caso di sottoporre questo ricco materiale ad un esame particolare; la tendenza dell'A. alle classificazioni e costruzioni schematiche gli fa perdere qualche volta di vista la realtà concreta: ma quale è il filosofo che sia al tutto mondo da questo peccato? Tuttavia il lettore qui avverte facilmente che il pericolo è aggravato da una circostanza: dalla considerazione evidentemente scarsa che l'A. dimostra per le premesse psicologiche dell'etica. Tutto il libro p. es. parla della volontà senza mai chiedersi se vi sia psicologicamente, obbiettivamente, una « volontà » ed in che cosa consista. Ora che la storia e la psicologia della morale non facciano parte della morale, s'intende: ma esse costituiscono una propedeutica indispensabile, che deve

illuminare ed orientare la ricerca filosofica: senza di ciò questa corre troppo spesso il pericolo di perdersi in schematismi astratti remoti dalla realtà. Quindi le costruzioni dell'A. dialetticamente perfette, ci lasciano spesso esitanti e soprattutto non ci permettono di veder chiaramente come esse si accordino con la realtà psicologica. Questo è un difetto che traspare qualche volta anche in Kant: ma la psicologia, come scienza, al tempo di Kant era ancora nell'infanzia. L'A. ha ragione di considerare tutta l'attività umana come psicologicamente determinata secondo le sue cause: e d'intendere la volontà morale come una forma superiore di determinazione, che, senza annullare la concatenazione causale, si sovrappone ad essa e la dirige. Questo è sostanzialmente il punto di vista kantiano: ma il grande problema è poi di tradurre in termini psicologici questa sovrapposizione delle due determinazioni. La teoria dell'A., secondo la quale l'attività finale introduce nella concatenazione causale fattori nuovi, che iniziano nuove serie causali e cosí deviano il risultato complessivo, — a parte il problematico concetto della causa che essa introduce — non è psicologicamente accettabile: come ha luogo nella trama continua dei fatti interiori questa inserzione? Essa è psicologicamente qualche cosa d'incomprensibile. Anche la costruzione dell'atto libero è dialetticamente perfetta; ma come coincide essa con la realtà psicologica? In tutti gli atti morali intervengono, al disopra della causalità, l'intuizione dei valori, l'attrazione da essi esercitata e la decisione libera del soggetto di fronte ad essi: tutti gli atti morali dovrebbero essere ugualmente liberi e differenziati solo dal contenuto dei valori che in essi intervengono. Ora noi sappiamo, ed anche l'A. lo riconosce (p. 728 ss.), che l'uomo libero è un'astrazione, che gran parte delle attività nostre è dominata completamente dai meccanismi psicologici e che anche negli atti liberi vi è una gradazione di libertà. Come si succedono e si concatenano i nostri atti meccanici e gli atti liberi? Che cosa caratterizza psicologicamente la serie finale di fronte alle altre serie causali? Come

possono le attività meccaniche limitare la nostra potenza di decisione? Esse dovrebbero limitare il poter agire, non il poter decidere, che procede dalle profondità dell'Io e si leva in una sfera superiore a quella della determinazione causale. Nella gradazione di ogni valore, che l'A. considera come una dimensione tra le due polarità del valore e del non valore, egli riconosce, seguendo Aristotele, un punto medio di indifferenza. Ora questo è uno schematismo simbolico, che è psicologicamente falso. È falso, p. es., rappresentarsi l'ingiustizia e la giustizia come una scala di temperature divisa in due dallo zero. Forse che la giustizia sorge come un minimo dopo che l'ingiustizia si è ridotta al minimo ed è passata attraverso lo zero? La giustizia è una forma, è una vita che sorge nella sua totalità per un atto di sintesi formale: non è una quantità che sorga, per addizione di elementi, dall'ingiustizia. Non vi è uno zero: l'assenza di giustizia è già ingiustizia. Questa tendenza schematizzata conduce qualche volta l'A. a dei veri artifizi sofistici. Si veda, p. es., la seconda antinomia modale dei valori (p. 273-276). La realizzazione dei valori è un bene, cioè un valore: ma d'altra parte essa è possibile solo per l'antecedente non essere del valore: quindi anche questo non essere è un bene, un valore. Cosí potremo dire allora: il bene è possibile solo per la sua opposizione al male: dunque anche il male è un bene. Non è assiomatico che ciò che condiziona un bene possa dirsi un bene: e che l'antecedente non essere d'una cosa costituisca una condizione reale, positiva, del suo essere.

* * *

Ma i dubbi piú gravi sorgono in occasione della costruzione sistematica. È indispensabile per quest'apprezzamento mettersi dal punto di vista delle teorie gnoseologiche dell'A. e considerare le sue teorie etiche alla luce di quella metafisica che, nonostante le sue ironie antimetafisiche, l'A. abbozza già rudimentalmente

nella sua *Etica.* L'A. respinge nettamente la tesi idealistica, secondo cui il mondo della rappresentazione non ci dà un mondo di cose in sé, ma solo di fenomeni, di parvenze. Questa tesi costituisce agli occhi suoi un'affermazione ingiustificata, alla quale spetta l'onere della prova. « Essa si mette in opposizione con la naturale coscienza fenomenica delle cose e quindi ad essa spetta l'onere della prova. Essa deve spiegare l'apparenza che essa afferma... E se tenta di spiegarla, essa deve porre una lunga serie di presupposti metafisici per rendere comprensibile il suo sorgere. La coscienza deve in qualche modo produrre i contenuti che essa poi assume come realtà: deve quindi ignorare la sua produzione. Bisogna allora ammettere un intiero sistema di funzioni incoscienti della coscienza. La metafisica dell'essere si trasforma in una metafisica della coscienza, che ha contro di sé la testimonianza dei fenomeni » (p. 657-658). L'A respinge la tesi idealistica sia nella sua forma monistica (il mondo nella totalità è per una coscienza generica), sia nella sua forma individuale. Egli afferma nettamente il principio realistico: non vi è nessun intuire ed essere dato che non presupponga l'essere in sé dell'intuito e del dato. Il mondo esiste in sé e porta in sé i soggetti: ma esso è indipendente dai soggetti. E per « mondo » non s'intende solo il mondo delle cose materiali: reali come gli oggetti materiali sono anche le entità logiche, le entità matematiche, i valori ecc. Relativi sono solo gli atti conoscitivi del soggetto, cioè il riflettersi del mondo reale nel soggetto, nella coscienza, in cui esso dà origine, ad una "figura del mondo". « Ciò che vale della "figura del mondo", che sussiste solo relativamente ad una persona singola reale, cioè la relatività alla persona, non è riferibile al mondo stesso, di cui essa è solo un momento ed un aspetto parziale. Le "figure del mondo", sono relative a persone e sono possibili anche solo in quanto queste sono membri d'un mondo reale: ma il mondo reale unico non è perciò relativo ad alcuna persona » (p. 218). L'essere delle cose cosí come ci è dato nel fenomeno, è una realtà in sé, indipendente

dalle rappresentazioni personali Questo atto di fede nel conoscere intuitivo immediato, che non è qui il caso di discutere, non implica però affatto una concezione ottimistica del conoscere quanto al suo valore ed alla sua estensione. Noi non conosciamo che una piccola parte della realtà, quella che ci è accessibile: ma anche in quanto ci è accessibile, ci è data soltanto in una molteplicità di fenomeni, cioè di aspetti delle cose rivolte verso di noi, i quali non ce ne fanno conoscere affatto l'intima natura, che è sempre per noi un irrazionale, un mistero. Che cosa è la realtà naturale, che cosa le entità ideali, che cosa i valori morali? Noi non lo sappiamo affatto (p. 719). Noi non possiamo avere altro compito che di mettere in evidenza i fenomeni e le loro grandi connessioni, le « leggi categoriali », per costruirne poi una ipotetica veduta d'insieme. Bisogna accontentarsi di un « minimo di metafisica » (p. 720), cercar di delimitare l'irrazionale che da tutte le parti ci circonda.

L'A. mette in guardia contro le tentazioni di ricadere nelle illusioni della metafisica e di costruire dei mondi fantastici, ai quali manca ogni fondamento È, p. es., una legge categoriale che la persona è costituita sopra una coscienza. Ora poiché noi non conosciamo coscienze superiori all'umana, il concetto di possibili personalità superiori è solo una finzione metafisica, manca di « fondamento categoriale » (p 221). Di qui già appare che una costruzione unitaria del mondo non è possibile: il mondo ci appare come una pluralità irriducibile. La tradizionale avversione contro il pluralismo non può in fondo addurre altra ragione che questa avversione. Un quadro unitario è piú soddisfacente per il bisogno sistematico perché ci lusinga con una maggiore comprensibilità. Ma qui sta tutto (p. 615). Quindi negli stessi problemi singoli l'A. ama arrestarsi al dato, anche se questo è una contraddizione P. es nel senso della carità anch'egli riconosce che ha luogo un contatto, un'unificazione emozionale delle coscienze I metafisici ne hanno concluso all'unità originaria dello

spirito. L'A. si oppone a questa teoria dell'identità, perché inconciliabile con la molteplicità fenomenica (p. 416-417). Molteplicità delle coscienze empiriche ed unità nella carità sono due fatti che egli pone l'uno accanto all'altro senza sentire il bisogno d'una conciliazione.

* * *

La sommaria costruzione metafisica dell'A. si riassume nella sua teoria della stratificazione del reale. La realtà risulta dalla cooperazione d'un fondamento reale (una specie di materia metafisica) e d'una gradazione di sistemi di entità ideali, la cui azione sulla realtà si traduce in una gradazione ontologica di determinazioni formali, la quale nel suo insieme costituisce forse una grande unità, ma che, come tale, trascende la nostra potenza di conoscere. Ad ogni grado o strato dell'essere corrisponde una particolare forma di determinazione ed un particolare sistema di enti ideali, i quali si imprimono nello stesso tempo come legislazione nella realtà e quindi suscitano in essa un corrispondente quadro ontologico. Le determinazioni di grado inferiore persistono in quelle di grado superiore come materia della loro attività formatrice e quindi come elementi fondamentali e piú forti; le determinazioni di grado superiore erigono su questa materia una forma nuova, che è materialmente dipendente dalle inferiori, ma che, come nuova forma, è sotto questo aspetto da esse indipendente e libera. La libertà dell'uomo è solo il caso speciale della libertà che ogni determinazione sprigiona di fronte alle inferiori (p. 617).

Il grado infimo (per noi, ma non assolutamente) è la determinazione logica, da cui hanno origine le determinazioni formali, qualitative dell'essere. Le leggi logiche penetrano poi e dominano tutte le formazioni superiori. Al disopra di essa vi è la determinazione matematica; poi la determinazione causale; poi la determinazione vitale, che crea dai nessi causali l'unità organica della vita; poi la determinazione psicologica, che crea come forma

nuova la coscienza; su di questa si elevano le stratificazioni della vita spirituale, tra cui le determinazioni da parte dei valori e da parte della libertà, che creano la vita morale. Questo è il frammento di realtà che noi conosciamo; ma che in basso come in alto si estende ben oltre il nostro conoscere. L'A. si è qui evidentemente ispirato all'idealismo di E. Boutroux. Ma mentre Boutroux nega che ogni determinazione sia assoluta e questa parziale indeterminazione è per lui ciò che lascia aperto l'adito alla libertà delle determinazioni superiori, per l'A. ogni determinazione è universale e necessaria; non vi è contingenza. La libertà superiore è la libertà di una nuova forma (p. 621-622).

La persona umana rappresenta l'apice della creazione; l'A. respinge ogni tentativo di pensare delle personalità superiori all'uomo. La persona è sempre fondata su d'una coscienza. Ora noi non abbiamo ragione di porre delle coscienze superiori all'umana; quindi nemmeno delle personalità superiori. Gli stessi rapporti morali presuppongono sempre una molteplicità di coscienze individuali, non una coscienza superiore unica. Vi è certo uno « spirito obbiettivo », un'unità superiore di vita, come si vede nella storia politica, scientifica, religiosa ecc. Ma essa non è fondata su di un soggetto, non è un'unità personale; è fondata sull'unità obbiettiva del contenuto. Cosí vi sono corporazioni, come la famiglia, la nazione ecc., che hanno qualche analogia con la persona; ma manca loro la coscienza unica comune; sono quasi-persone, non persone; tanto è vero che hanno bisogno di essere accentrate in una persona (il capo). Hanno una personalità mediata, la quale sparisce di mano in mano che si sale verso le unificazioni superiori; nell'unità totale la persona è uguale a zero. La vera persona è quindi per noi solo la persona umana; e nemmeno vi è una morale superiore all'umana: non vi è nessuna continuità verso unità od esistenze metafisiche superiori.

La conclusione della filosofia dell'A. è in una specie di storicismo umanistico; la piú alta delle formazioni reali è l'uomo e la

sua opera piú alta è la creazione morale, per la quale nel seno del cosmo naturale si attua un cosmo morale di sentimenti e di formazioni, nel quale il mondo ideale morale in parte si realizza. I filosofi hanno riconosciuto generalmente questa intromissione del valore nel mondo col porre alle sue origini un principio etico, Dio; ma allora tutto cade sotto la necessità divina e non vi è piú né moralità, né libertà. I naturalisti negano invece, per principio, l'esistenza d'un'interiorità morale autonoma. L'A. crede di stabilire una posizione intermedia. L'uomo, a differenza di tutti gli altri esseri, ha l'intuizione d'un ordine ideale superiore, di cui è lo strumento e per virtú del quale egli eleva il mondo verso l'ideale. La finalità — questo attributo divino — è solo nella coscienza dell'uomo; la provvidenza divina è solo la provvidenza umana idealizzata.

Di qui l'importanza cardinale che ha nella dottrina dell'A. la morale: che è una continua, ma relativa realizzazione dell'ideale; essa è il vero lavoro dell'umanità. Il mondo dei valori è eterno, sopra la storia; ma la coscienza morale umana se ne appropria sempre parti nuove, ne oblitera delle antiche, dà ai valori già posseduti un senso nuovo; non mutano i valori, ma muta l'opera umana di selezione dei valori. D'una morale assoluta non è quindi il caso di parlare. Quest'evoluzione morale ha le sue crisi, le sue rivoluzioni violente, in cui valori nuovi sorgono e respingono gli antichi. Allora compaiono i rivelatori, ma essi non fanno che mettere in luce ciò che oscuramente era già nell'animo della folla. Per l'A. i rivelatori, i geniali, non hanno che un'importanza secondaria; sopra di essi sta la folla. La presenza eterna dei valori suscita nella folla, noi non sappiamo per quali vie, oscure tendenze verso certe idee, certi valori; per opera dei rivelatori essa poi riconosce ciò che già aveva in sé, ma senza chiara coscienza. In questa continua realizzazione di valori sta, secondo l'A., il compito essenziale dell'umanità; tutta la vita, per chi sa vedere, è un intreccio di valori. Questa realizzazione è una

vera opera demiurgica, creatrice, infinita; essa ha il suo punto di partenza nella realtà data, ma ha l'occhio rivolto verso il lontano, l'irreale, l'eterno.

La funzione dell'etica filosofica è in fondo quella dei rivelatori; è nel risvegliare il senso dei valori, nell'indirizzare all'azione creatrice. Questo vale specialmente dell'attività educatrice morale, che è sempre rivelazione di valori. La filosofia morale deve in primo luogo essere educazione degli educatori; la cui mentalità, spesso unilaterale e ristretta, può avere per la società dolorose conseguenze. Qui la filosofia morale, se anche non scopre nuovi valori, giova a far penetrare i valori d'una coscienza evoluta; in questo si rivela l'azione dei pochi veri educatori, che sono il sale della terra.

* * *

Questa visione complessiva vale ciò che vale e non è qui il caso di entrare in una discussione. Quello che qui interessa è solo di rilevare in breve alcuni punti relativi alla costruzione della vita morale, che mi sembrano in alto grado problematici. Il primo è la concezione della causalità, nel suo rapporto con l'attività morale; la quale ha il potere, secondo l'A., di introdurre sempre nuovi fattori nella concatenazione causale. È molto dubbio se dopo ciò si possa dire di mantenere intatta questa concatenazione; la causalità, se è veramente una determinazione formale necessaria ed universale, non può ammettere l'introduzione di nuovi fattori, che porterebbe con sé una creazione continua di energie: una concezione che deve riuscire egualmente ostica al fisico e al metafisico. Anche la rappresentazione dei valori come entità spirituali reali che si librano immobili sul mondo reale, esercitando un'attrazione sulla volontà umana, ma senza determinarla, è una finzione metafisica che mette a dura prova la nostra immaginazione. Che cosa può essere, per es., il valore dell'« amicizia » esi-

stente per sé, indipendentemente da tutti gli amici e dell'umanità stessa? E non dovrà analogamente il filosofo del diritto erigere un cosmo ideale popolato di tutte le sue entità e figure giuridiche? Qui vi è veramente, sembra, piú che un « minimo di metafisica ».

Ma il punto piú discutibile è la posizione, sopra i valori e la loro legge, d'un nuovo regno, del regno della libertà. Questa posizione scaturisce evidentemente dalla stessa necessità, dinanzi a cui si è trovato Kant, di evitare il fatalismo morale. E in fondo essa rinnova la stessa soluzione di Kant: di reintrodurre al disopra della legge quella stessa libertà d'indifferenza che già era stata prima respinta, con tutte le sue difficoltà insolubili dal punto di vista morale. Se ogni atto della libera volontà, anche se non obbedisce alla sollecitazione dei valori, ha carattere morale, a che si riduce l'azione dei valori? Ad essere un quadro di consultazione teoretica: per la decisione, il momento essenziale dell'atto morale è tutto trasferito nel soggetto. Al valore non resta che questa influenza: la qualificazione morale dell'atto procedente dalla decisione del soggetto: il quale atto riceve un carattere morale positivo o negativo secondo che è o non è conforme al valore. Ora come è possibile anche questa influenza da parte d'un regno ideale assolutamente esteriore al soggetto? Perché io debbo riferire a me un merito o un demerito per il fatto di seguire o non seguire una legislazione che mi è straniera? Vi è qui ancora un residuo di eteronomia, che mette in pericolo la stessa autonomia della libera decisione. E dal punto di vista metafisico, se il mondo della libertà è il regno d'una determinazione universale e necessaria (p. 621), come è possibile ancora mantenere, nel seno di questa, la libera iniziativa dell'individuo? La verità è che è impossibile evitare l'eteronomia finché si pone al disopra del soggetto un'entità che gli è straniera, come p. es. il mondo dei valori. E l'unica soluzione sta nell'identificare il regno dei valori con il regno delle personalità: una soluzione alla quale si è accostato M. Scheler. Vi sono sopra la personalità umana delle personalità di grado piú alto,

che costituiscono una gradazione: l'unità personale piú alta è Dio. I rapporti morali fra le persone singole sono fondati sull'unità delle personalità superiori, che in sé accolgono, senza annullarle, le personalità inferiori. Anche l'A., parlando dell'amore, ci ha pure posti dinanzi al concetto di una personalità superiore che fonde in sé l'amato e l'amante senza annullarne la distinzione e che costituisce una specie di legge ideale delle personalità empiriche.

Ma la via a questa soluzione era chiusa all'A. dalle sue prevenzioni empiristiche, fenomenologiche, antimetafisiche. È la stessa prevenzione che gli fa accogliere come conclusione una misera morale del progresso dell'umanità: che è in fondo uno sterile progredire, senza scopo, sullo stesso piano, mentre sopra l'uomo si levano, per la « legge categoriale di stratificazione », realtà metafisiche superiori, nelle quali si disegna a noi veramente, anche se solo intraveduto e presentito, un regno di fini e di valori eterni. Una giusta prevenzione critica contro le grandi sintesi è necessaria e salutare: il sapere nostro è ristretto in cosí brevi confini! Ma ciò non autorizza a porre dei limiti arbitrari a quell'esigenza dell'unità che è il fondamento della filosofia e della scienza, anzi della ragione stessa. Anche il catalogare i valori e il ricercare le leggi dei rapporti fra valori è un'estrinsecazione della stessa esigenza. Il commentario è piú modesto, ma fondato sullo stesso principio. Qui siamo dinanzi ad un'alternativa alla quale non si può sfuggire. Se è possibile un'« Etica », deve esser possibile anche una « Metafisica ». E se questa non è possibile, anche l'« Etica » non è che un commentario subreptizio, che manca di legittimazione. Il partito piú logico è allora di rinunziare ad ogni teoria e di vivere cosí, *sic et simpliciter*, senza commentario.

LE MEMORIE DI ALFRED LOISY[1]

A Loisy aveva già pubblicato nel 1913 col titolo di *Choses passées* una specie di autobiografia psicologica, in cui tracciava l'evoluzione del suo pensiero e della sua coscienza religiosa: questi tre volumi di Memorie completano il racconto autobiografico e ci danno nello stesso tempo un'interessante storia documentata della chiesa durante il periodo del modernismo e delle controversie sulla questione biblica.

Il primo volume ci conduce dalla nascita (28 febbr. 1857 ad Ambrières, dip. della Marna) fino alla prima condanna da parte dell'arcivescovo di Parigi (1857-1900). I primi capitoli raccontano la sua educazione ecclesiastica nel collegio di Saint Dizier, poi nel seminario di Châlons e nell'Istituto cattolico di Parigi. La sua vocazione era solida: era stata determinata dalla predicazione d'un gesuita, il padre Stumpf, che aveva tenuto un corso di prediche nel collegio di Saint-Dizier. Per zelo religioso comincia fin da allora ad applicarsi allo studio dell'ebraico ed alla conoscenza del testo delle Scritture; e fin da allora manifesta una tendenza razionale e indipendente, che gli attira lievi punizioni ecclesiastiche (I, p. 53-59). Ricevuta l'ordinazione (giugno 1879), è nominato parroco d'un piccolo villaggio: delle difficoltà insorte col suo vescovo lo mettono in relazione a Parigi con l'abate Duchesne,

[1] A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 voll., Paris, Nourry, 1931

professore di storia della chiesa nell'Istituto cattolico, che nel 1881 lo richiama a Parigi e gli fa assegnare, nello stesso anno, l'incarico d'un corso elementare d'ebraico. A Parigi, nella nuova posizione, può estendere la sfera dei suoi studi; segue i corsi di ebraico di Renan, di cui apprezza « la completa imparzialità spirituale » e intraprende lo studio dell'assiriologia. Seguendo il corso biblico « pseudoscientifico » di Vigoroux, professore al seminario di San Sulpizio, intuisce la debolezza dell'apologetica tradizionale e si propone, fin da quel tempo, di trovare una via media fra la tradizione cieca e la critica razionalistica. Egli riconosce che la posizione assunta dalla chiesa è un ostacolo al progresso spirituale, ma non si propone né di lasciare la chiesa, né di rifugiarsi nell'erudizione pura per la sicurezza esteriore della sua vita; egli è deciso di lavorare per servire la chiesa e la causa della verità nel tempo stesso. Tuttavia la sua chiara intelligenza non gli nasconde i gravi problemi che questo compito fa sorgere; non sono i critici razionalisti, sono le Scritture stesse che alimentano i suoi dubbi e la sua critica.

Nel 1884 entra come insegnante regolare nell'Istituto cattolico; e il suo insegnamento (di esegesi biblica) non manca di destare, già allora, qualche inquietudine (I, p. 139-240). Egli può tuttavia continuare per alcuni anni il suo insegnamento; nel 1890 pubblica la sua *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, nel 1891 la *Histoire du canon du Nouveau Testament* e fonda una rivista, « L'Enseignement biblique », della quale egli è il solo redattore. Il primo risultato delle sue pubblicazioni fu di far interdire agli allievi del seminario di San Sulpizio le sue lezioni (1892). Un moderato articolo di Mons. D'Hulst, rettore dell'Istituto cattolico, sulla libera discussione in materia biblica finisce per attirare indirettamente su Loisy una tempesta; il risultato è che gli viene tolto l'insegnamento dell'esegesi biblica e affidato quello di lingue orientali. La pubblicazione d'un articolo sulla questione biblica in novembre 1893 provoca un piú grave ed improvviso provvedimento: la

riunione dei vescovi protettori dell'Istituto ne decreta il 16 novembre la destituzione. Questo atto ferí profondamente Loisy e non dobbiamo meravigliarci se provocò in lui un risentimento implacabile. « Io sono stato e resto cacciato dall'Istituto cattolico (scrive nel gennaio 1895) dopo dodici anni di lavoro e di sacrifizi... Questa mia espulsione, nelle condizioni brutali in cui è stata eseguita, è stato qualche cosa di odioso e d'ingiusto; non si caccia cosí dall'oggi al domani, come un servitore ladro, un professore che non ha demeritato » (I, p. 373-4). Intanto era uscita nello stesso novembre l'enciclica *Providentissimus* del papa Leone XIII contro i « mostruosi errori » della scienza biblica. « Redatta da teologi e firmata da un papa, che non avevano la prima idea della critica, l'enciclica sopprimeva questa, pur avendo l'apparenza di accordare agli esegeti quel tanto di libertà a cui avevano diritto » (I, p. 297). Tuttavia Loisy, fedele alle sue direttive, si sottomise umilmente all'enciclica papale e soppresse volontariamente il suo « Enseignement biblique ».

Il cardinale Richard, arcivescovo di Parigi, che evidentemente non vedeva alcuna necessità di assicurare almeno un decoroso compenso al professore destituito, credette di essere ben generoso con l'assicurargli i mezzi di vivere, assegnandogli una cappellania presso un istituto di monache domenicane a Neuilly-sur-Seine. In questo nuovo ministero, Loisy doveva durare cinque anni (1894-1899). Nel 1899 una grave malattia lo costringe a ritirarsi; allora si stabilisce a Bellevue presso Parigi, accettando dalla Curia arcivescovile una tenue sovvenzione. Durante questo periodo di solitudine e di pace il ministero suo lo condusse ad esperienze e problemi religiosi d'un ordine piú vasto. Le conferenze catechistiche che Loisy doveva tenere furono per lui l'occasione di dare una forma alle sue idee circa la storia della religione ebraica e delle origini del cristianesimo; le sue meditazioni lo condussero a porsi il problema della genesi e del valore della religione. Nello stesso tempo egli continuava la sua

attività scientifica e fondava nel 1896. validamente aiutato da P. Lejay, latinista eminente e professore della Facoltà di lettere dell'Istituto cattolico, la « Revue d'histoire et de littérature religieuses ». In questa ed in altre riviste cattoliche il Loisy continuava a pubblicare articoli critici ed esegetici destreggiandosi con abilità in modo da evitare una condanna. Ma questo non doveva durare a lungo. Un articolo sulla religione d'Israele pubblicato il 15 ottobre 1900 nella « Revue du clergé français » collo pseudonimo di *Firmin* provoca da parte dell'arcivescovo di Parigi la condanna delle sue pubblicazioni. A questa condanna il Loisy risponde unicamente col restituire alla Curia la piccola sovvenzione che, dopo il suo abbandono di Neuilly, ne aveva ricevuto.

* * *

Il secondo volume comprende gli anni spirituali piú travagliati, che vanno dalla condanna ecclesiastica (1 nov. 1900) alla scomunica (7 marzo 1908). Respinto dalla chiesa, Loisy volge gli occhi verso l'Università ed ottiene, per mezzo di Gaston Paris « uomo influente, ma soprattutto molto intelligente e benevolo », un posto di conferenziere libero alla Scuola di alti studi. Non era un grande posto e Loisy confessa qualche volta di sentirsene umiliato (II, p. 96): ma, se per i cattolici egli era un critico temerario, l'Università si chiedeva se egli avesse lo spirito abbastanza libero per sedere fra i suoi maestri; l'aiuto fu quindi da principio leggermente diffidente e riservato. Ma il corso delle cose doveva ben presto dissipare queste ombre. Il Loisy continua i suoi studi nella sua « Revue d'histoire et de littérature religieuses » ed inizia il periodo delle sue grandi pubblicazoni con la *Religion d'Israël*, le *Études bibliques*, i *Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*; richiamando cosí sul suo capo nuovi sospetti e nuove denunzie. Nel maggio 1901 egli è denun-

ziato al Sant'Ufficio; ciò che provoca una bella lettera di Mons. Mignot, vescovo di Fréjus ed amico di Loisy, al papa. Seguono trattative del barone von Hügel e di Mons. Lacroix vescovo di Tarantasia, col padre Lepidi maestro dei S. Palazzi e segretario del S. Ufficio — una persona ragionevole e mite —; ed in esse interviene Loisy stesso con due lettere belle e coraggiose (II, p. 71-74). Ma nel frattempo (gennaio 1902) era stata costituita a Roma la Commissione degli studi biblici con propositi di moderazione e l'orizzonte sembrava schiarirsi; la denunzia non ebbe per allora alcun seguito.

Un incidente curioso nella vita di Loisy in questo periodo è la sua candidatura a vescovo del principato di Monaco, candidatura promossa da Mons. Lacroix; ma sebbene il principe Alberto reiterasse, dopo un primo scacco, la presentazione, Roma la respinse irremovibilmente. Per quanto Loisy prevedesse il risultato, le sue lettere relative a questo affare mostrano che egli non si era ancora liberato del tutto dall'illusione che Roma potesse ammettere l'idea di una conciliazione dell'ortodossia con la sincerità e la libertà (II, p. 161-166).

Cominciano intanto i primi conflitti del movimento modernista, che conta le prime vittime, J. Turmel, M. Hebert, A. Houtin (II, p. 44-51). M. Hebert, « una bella anima ed un nobile cuore » (Duchesne, cfr. A. Houtin, *M. Hebert*, 1925, p. 55), spirito filosofico geniale, non fu condannato, ma dovette dimettersi dal posto che occupava ed ebbe la vita spezzata. L'atteggiamento di Loisy in rapporto a M. Hebert, specialmente la sua lettera al cardinale Richard per sconfessare l'amico, fu un atto di debolezza ingiustificabile.

Nel 1902 Loisy aveva pubblicato le sue *Études évangeliques* come continuazione delle *Études bibliques*: e l'apparizione della traduzione francese dell'*Essenza del Cristianesimo* di Harnack gli dava occasione di tentarne la confutazione in un breve scritto che, rapidamente steso, vedeva la luce col titolo *L'Évangile et*

l'Église (1902). Mons. Mignot non aveva esitato ad approvare questo libretto che, secondo Loisy, doveva essere « un'esposizione storica del cristianesimo, dalla quale si svolgevano certe conclusioni in pro del cattolicismo contro il protestantesimo ». Ma queste conclusioni si associavano con una professione discreta della necessità di una riforma della teologia, dell'esegesi e del regime autocratico del cattolicismo: Harnack anzi si meravigliava (« Theologische Literaturzeitung », 1904, 2) come la fede di Loisy nel cattolicismo potesse sostenersi ancora di fronte ai risultati della sua critica. Non è quindi a stupirsi se, nonostante l'approvazione di Mons. Mignot, di Mons. Lacroix e di altri vescovi e il favore incontrato dal libretto, esso venne censurato e proibito dal cardinale arcivescovo di Parigi e da sette altri vescovi, minacciando di dare origine a gravi provvedimenti da parte della curia romana. Per ovviare a questo pericolo Loisy scrive (3 febb. 1903) una lettera di sottomissione all'arcivescovo di Parigi, continuando cosí in quella serie di atti di sottomissione, dei quali egli stesso, a distanza, sentí di non dover essere fiero; e che in verità, nonostante le limitazioni e le giustificazioni di cui egli li circonda (II, p. 206-209), non si può dire siano stati esempi di dignità e di franchezza. Questo atto non dissipò nondimeno tutte le minacce romane e le agitazioni della stampa cattolica; l'A. ne tesse la storia con molta dovizia di particolari.

A difesa del suo libro l'A. faceva quindi seguire un altro libretto intitolato *Autour d'un petit livre*, che doveva essere un'esplicazione delle origini e delle conclusioni del primo e contenere nel tempo stesso un'energica affermazione del diritto della critica alla libertà ed alla sincerità. Questa apologia e la pubblicazione simultanea dell'*Évangile selon Jean*, nella quale l'A. formulava rispetto al contenuto ed all'autore le conclusioni della critica piú indipendente, non ebbero tuttavia altro effetto che di scatenare un nuovo tumulto teologico e di condurre l'autore dinanzi al tribunale del Sant'Ufficio. Nonostante le diligenze del

buon vescovo Mignot, un decreto del Sant'Ufficio il 16 dic. 1903 iscriveva all'indice cinque opere di Loisy ed intimava all'autore di ritrattarsi o di lasciare la chiesa. La lettera misurata e dignitosa di sottomissione mandata dal Loisy veniva a Roma giudicata insufficiente e una lettera violenta di Merry del Val all'arcivescovo di Parigi poneva il Loisy dinanzi all'alternativa di una ritrattazione immediata e completa o della scomunica. Il Loisy inviava allora una seconda lettera a Merry del Val, in cui accentuava la sua sottomissione ai dogmi della chiesa: lettera che le sofistiche distinzioni dell'autore (II, p. 322) purtroppo non valgono a giustificare. A questa lettera la curia rispondeva soltanto con il secondo avvertimento grave che precede la pubblica scomunica. Stanco, ammalato, premuto in diversi sensi da ogni parte, Loisy indirizza allora a Pio X una lettera che egli stesso chiama una « capitolazione » (II, p. 351). Con questo passo (egli scrive), « che io feci all'ultima ora senza prima pensarvi, la sentenza di scomunica non fu lanciata ed io mi procurai quattro anni supplementari di ansietà, d'incertezze e di noie per riuscire nel marzo 1908 a quella stessa soluzione a cui ero sfuggito nel marzo 1904 » (II, p. 347). Roma accolse la dichiarazione di Loisy come una sottomissione assoluta e trattenne la scomunica. Ma è da allora che data veramente il distacco di Loisy dalla chiesa (II, p. 369). Le note di quel tempo, che egli riproduce, mostrano come egli cominciasse a dubitare fortemente del valore del sacrificio che compiva volendo restare attaccato ad una chiesa che si rifiutava ostinatamente a lasciarsi penetrare dall'intelligenza e che era soltanto un ostacolo al progresso intellettuale e morale. « Il sistema cattolico intiero, dottrina e disciplina, è contrario alla ragione ed alla vita » (II, p. 387; si veda la lettera ad Houtin in III, p. 14-16). La risposta del papa soprattutto fu per lui « una terribile esperienza » (III, p. 15). Egli sentí profondamente l'umiliazione che gli si era inflitta e che egli aveva accettato solo per un ultimo attaccamento sentimentale alla chiesa in cui era fino allora vissuto; e comprese che nella chiesa non vi era piú per

lui né sincerità, né dignità, né sicurezza.

Compiuto il sacrificio, Loisy sentí il bisogno di ritirarsi dal mondo e rinunziò all'insegnamento nella Scuola di alti studi. Nel luglio 1904 abbandona Bellevue e si ritira a Harnay presso Dreux (Eure-et-Loire), dove la famiglia amica Thureau-Dangin gli aveva preparato una piccola casa agreste onde potesse vivervi in pace. Le grandi controversie della separazione della chiesa e dello stato che agitavano allora la chiesa francese, deviando l'attenzione delle discussioni dogmatiche, procurano a Loisy un breve periodo di pace e di lavoro fecondo. Ma lo spettacolo della politica romana, che Loisy qualifica come « insensata e criminale » (II, p. 501) finisce per rivoltarlo interiormente. Egli si va preparando lentamente alla separazione dalla chiesa che è richiesta dalla sua indipendenza e dalla sincerità (II, p. 460). « Se Pio X dichiarasse che io non sono piú cattolico, credo che non dovrei contraddirlo; perché certo non sono piú cattolico alla sua maniera. E il cattolicismo romano è un sistema il cui elemento essenziale è una sottomissione senza riserve al papa. Ora l'idea d'una tale sottomissione non mi sembra solo eminentemente anticristiana, ma anche assurda ed immorale » (II, p. 475). La ribellione di Tyrrell, che in quel periodo appunto era stato escluso dalla compagnia di Gesú, doveva essere per lui un incoraggiamento (II, p. 460). Tyrrell scriveva a von Hügel: « Se noi guardiamo indietro, il nostro errore fu il nostro zelo nell'incitare le intelligenze turbate della minoranza a restare nella chiesa » (II, p. 495). E Loisy scriveva nel suo giornale: « È certo che la mia apologia del cattolicismo è stata esagerata e che forse io ho voluto giustificare molte cose al di là di ciò che meritavano » (II, p. 506). Un ultimo incitamento venne anche dalle difficoltà che egli incontrava ad ottenere la continuazione del permesso di celebrare privatamente la messa e che lo costrinsero ad interrompere la pia consuetudine: egli celebrò l'ultima messa il 1° novembre 1906.

Preoccupazioni di salute e ragioni di delicatezza verso gli ospiti

suoi Thureau-Dangin, cattolici scrupolosi, lo consigliano nella primavera del 1907 a mutare il soggiorno di Garnay con Ceffonds, dove acquista una casa sua. Negli ultimi giorni di Garnay riceve l'ultima visita dell'amico devoto von Hügel, che non doveva piú rivedere.

Intanto cominciava quella serie di provvedimenti contro il modernismo, che doveva finire con la « salutare scomunica ». Nel maggio 1907 l'Arcivescovo di Parigi interdice al clero la « Revue d'histoire et de littérature religieuses », che era costretta, quindi, a cessare col 1908 le pubblicazioni. Seguiva nel luglio il decreto pontificio *Lamentabili* che condannava sessantacinque proposizioni tolte in gran parte dalle opere di Loisy; subito seguito dalla grande enciclica *Pascendi* (8 settembre 1907), l'atto dottrinale piú importante del pontificato di Pio X contro i modernisti (nome creato allora dall'enciclica stessa), che istituiva anche la polizia inquisitoriale da adottarsi per l'estirpazione dell'errore. Nell'ottobre Tyrrell era privato dei sacramenti e con ciò praticamente escluso dalla chiesa; nel dicembre l'arcivescovo di Milano interdiceva la continuazione del « Rinnovamento » (rivista di studi modernisti) sotto pena di scomunica. In mezzo a tutte queste folgori ecclesiastiche Loisy pubblica (gennaio 1908) i suoi due volumi sui Sinottici e il volume di *Simples réflexions* sui decreti pontifici; e quasi nello stesso tempo gli viene trasmessa per mezzo del vescovo di Langres l'intimazione di aderire senza riserve né condizioni alle condanne promulgate nei due documenti pontifici e di impegnarsi a non scrivere piú in materia di religione. Questa volta, maturato dalla riflessione e dalle amare esperienze, Loisy ricusa una sottomissione che sarebbe stata per lui la condanna di tutto l'essere suo migliore e, dissentendo questa volta dall'amico von Hügel, rinunzia a voler restare nella chiesa ad ogni costo, ritenendo piú conforme alla dignità sua il riconoscere l'abisso che si era aperto fra il suo indirizzo religioso e quello della chiesa romana. Il successore del card. Richard, Mons. Amette, condanna, con modera-

zione, nel febbraio, in applicazione dei decreti di Pio X, le due opere di Loisy; e il 7 marzo il Sant'Ufficio pronunzia la scomunica, che viene annunziata a tutto il mondo ed affissa anche nella chiesa di Ceffonds, dove allora Loisy risiedeva.

* * *

Il terzo volume comprende gli anni della vita accademica (1908-1927), dedicati ad un lavoro tranquillo e fecondo, ma attristati dalla grande guerra e dal successivo scomparire di tutti quelli che erano stati suoi compagni di vita e di lotta: Tyrrell, Mons. Duchesne, Mons. Mignot, von Hügel, Houtin.

La scomunica gli aveva reso la tranquillità e la libertà; egli non aveva piú da cercare di difendere una dottrina che gli era venuta apparendo sempre piú insostenibile; poteva riprendere nella pace della campagna i suoi studi. Ma questo riposo doveva essere breve. Essendo mancato nel maggio 1908 G. Reville professore di storia delle religioni al Collegio di Francia, Loisy veniva chiamato a succedergli: nei capp. XLII-XLIV sono minuziosamente narrate le vicende della sua elezione e gli inizi della vita accademica. La storia della sua vita è da allora in poi in gran parte la storia delle sue pubblicazioni e della sua attività accademica. Egli può assistere con indifferenza al « terrore nero » degli anni successivi, alla persecuzione del « Sillon », all'imperversare delle persecuzioni e delle delazioni, al giuramento antimodernista, alla fine ingloriosa del modernismo, alla condanna di Duchesne. Una delle prime occupazioni di Loisy dopo l'elezione fu di risuscitare la « Revue d'histoire et de littérature religieuses » che riprende le pubblicazioni al principio del 1910. Nel 1924 egli assumeva anche la cattedra di storia della religione ebraica nella Scuola di alti studi. Tre capitoli delle Memorie (III, p. 278-386) sono dedicati al periodo della guerra ed alle riflessioni che essa suscitò in Loisy circa il rapporto della religione e del cristianesimo con la guerra; riflessioni del piú alto interesse che ven-

nero pubblicate a parte in un volume (*Guerre et religion*, 1915). Un altro interessante capitolo è dedicato alle discussioni dell'abbazia di Pontigny, il cenobio laico di P. Desjardins, dove Loisy esprime considerazioni interessanti sull'insegnamento della morale e della religione (III, p. 171-193).

Il 15 luglio 1909 Tyrrell moriva a Storrington dopo alcuni giorni di malattia. Loisy non aveva conosciuto Tyrrell che per corrispondenza; ma apprezzava in lui « un grande spirito, una grande anima, un grande cuore con l'entusiasmo di un martire ». Nel cap. 45 racconta, valendosi delle relazioni di Miss Petre e di von Hügel, gli incidenti avvenuti alla sua morte e ne analizza acutamente il punto di vista. Nel marzo 1918 moriva ad Albi l'arcivescovo Mons. Mignot; nell'aprile 1922 a Roma Mons. Duchesne; entrambi avevano assistito ai primi passi di Loisy nella difficile via e l'avevano seguito, di anno in anno, con affettuoso interesse. Alla morte di von Hügel (gennaio 1925) e di A. Houtin (luglio 1926) sono dedicati i due penultimi capitoli.

Le Memorie hanno termine con l'anno 1927, che è anche l'ultimo dell'attività accademica. Nel 1926 Loisy nomina a proprio supplente nel Collegio di Francia I. Baruzi, lo storico della mistica cristiana: nell'aprile 1927 abbandona la Scuola degli alti studi. Il sabato 4 marzo 1927 Loisy tiene l'ultima sua lezione, in cui riassume, come in una specie di testamento spirituale, le sue idee sulla religione. L'ultimo capitolo è dedicato al Congresso di storia del cristianesimo tenuto al Collegio di Francia nella Pasqua del 1927 per festeggiare il suo giubileo in occasione del settantesimo anno.

* * *

Non ultimo pregio di queste memorie è la ricchezza e la vivezza di particolari intuitivi con cui sono ritratti ambienti, persone, vicende. Si veda, per esempio, il racconto dell'invasione tedesca nell'agosto 1870 (I, p. 21-22); il quadro della vita del pic-

colo clero in Francia, dei buoni vecchi curati « che non pensano piú se non alla loro salute disperando di convertire i loro parrocchiani e che si preparano ad una santa morte con delle interminabili partite alle carte » (I, p. 80); gli inizi dell'Istituto cattolico di Parigi con i suoi primi professori, P. Martin, L. Duchesne e il gesuita P. Iovene, « un napoletano corpulento, esuberante, focoso, pieno di confidenza in sé e nella sua teologia » (I, p. 66-75); le conferenze ecclesiastiche del clero di Neuilly (I, p. 361); il retroscena della sua elezione al Collegio di Francia, quadro gustoso di costumi accademici (III, p. 33-87). Qua e là giudizi interessanti, come quello sull'*Histoire de l'Église* di Duchesne (III, p. 74), sulle « ingenuità arroganti » di Brunetière (I, p. 558), su Renan, nel quale riconosce il suo vero maestro (III, p. 98-100)), su Blondel e la sua filosofia, « illuminismo tenebroso e pretensioso » (II, p. 390-394), sui blondelliani, « *poules mouillées* del dogmatismo morale, stranieri alla critica, anche filosofica, cattolici sino al suicidio » (II, p. 578-9); belle considerazioni sull'insegnamento religioso (II, p. 433); pagine alte e commosse in cui l'A., per solito cosí riservato, quasi scontroso, rivela il suo intimo (II, p. 372-3); documenti religiosi commoventi, come la lettera di Miss Petre al suo vescovo inquisitore, che ne esigeva il giuramento antimodernista (III, p. 209). L'A. apre di tanto in tanto curiose vedute sulla vita ecclesiastica: sulla vita degli ex-preti, p. es. del prete democratico P. Dabry, morto a Lione di miseria, che « sul letto di morte era talmente scarnito da sembrare uno scheletro » (III, p. 328); sulla tesi dell'impeccabilità del papa, insegnata dalla *Theologia lingonensis* (I, p. 354); sulla strana mistica mariologica in favore presso i gesuiti e i domenicani (I, p. 493); sulle singolari ragioni dell'elevazione di Newman al cardinalato (I, p. 346); sulla storia delle ossa di S. Edmondo di Canterbury (II, p. 63); sulle denunzie reciproche dei vescovi (II, p. 438); sulla santa casa di Loreto (I, p. 541-2): « Il medico di Leone XIII, il dottor Lapponi, preparava un libro

sulla leggenda della santa casa di Loreto, di cui chiariva le origini e dimostrava la falsità. Il libro doveva comparire dopo la morte di Leone XIII, ma non è stato pubblicato ». E tuttavia vi è sempre (nota il Loisy) una congregazione di Loreto, stabilita da Innocenzo XII, presieduta (allora) dal cardinal Rampolla, per amministrare i proventi della santa casa. La questione è che l'impostura è comoda per i proventi e i proventi sono comodi per la curia romana (I, p. 542). Non è certo fra le cose meno curiose del libro il consiglio dato da Mons. Duchesne a Loisy di guardarsi dal venire a Roma, dove il sant'Ufficio, che non è morto, avrebbe potuto offrirgli « un'ospitalità forzata » (I, p. 406). « L'avventura accaduta alcuni anni fa ad un superiore di grandi seminari (scrive Mons. Mignot a proposito di questo consiglio di Mons. Duchesne) è certo di natura da far pensare » (I, p. 407).

Ma le notizie piú interessanti sono quelle che Loisy ci dà sull'ambiente della chiesa; specialmente la corrispondenza sempre attiva con Hügel è una ricca sorgente d'informazioni non soltanto sulla questione biblica, ma anche su altri affari ecclesiastici del tempo, l'affare delle ordinazioni anglicane (I, p. 371 ss.), della separazione della chiesa è dello stato in Francia (II, p. 432 ss.), ecc. Le sue esperienze gli permettono di porre in spietata evidenza il regime di oppressione intellettuale e morale dominante nella chiesa romana. Ecco il quadro della curia romana: « Un vecchio infatuato del suo potere assoluto (Leone XIII), pronto a troncare questioni di cui non s'intende, sulla fede d'un teologo che non se n'intende meglio (il card. Mazzella); come garanzia contro i capricci di questo despota, un diplomatico onesto (il card. Rampolla), ma persuaso anch'egli dell'onnipotenza romana e che non permetterebbe ad alcuno d'avere un'opinione sua sui fatti che gli vengono sottomessi: ecco ciò che era dieci anni prima della morte del gran papa Leone XIII quella teocrazia che anche nei nostri ambienti politici era chiamata, con reverenza, la piú alta autorità morale del mondo » (I, p. 367-8).

In una lettera Mons Mignot gli racconta la sua intervista con il nunzio Lorenzelli, « uno scolastico che risolve tutte le difficoltà con un sillogismo. Io ho anzi sentito dire che egli possedeva un sillogismo trionfante, talmente efficace che con questo solo si faceva forte di dimostrare la verità della religione cattolica... Egli non ammetteva che si contestasse la storicità dei libri di Giuditta e di Tobia Il libro di Giuditta non dice che questa valente donna era figlia di Merari, la cui genealogia è ricondotta sino al patriarca Ruben? » (I, p. 530). E della famosa commissione biblica scrive Duchesne a Loisy: « che cosa si può attendere da persone che hanno dichiarato autentico il versetto dei Tre testimoni?[1] Essi sono ora rinforzati da Merry del Val, che sarebbe piuttosto portato a credere che la balena è stata inghiottita da Giona anzi che lasciar mettere in dubbio il contrario. Il nostro buon cardinale mi ripeteva l'altro giorno che egli persiste a credere autentiche le opere di S. Dionigi areopagita, vescovo di Parigi! » (II, p. 277). È ben naturale che una gerarchia cosí intelligente abbia bisogno d'un'autorità dispotica. « Roma non comprende nulla nelle cose dell'intelligenza se non questo: che là come altrove bisogna ubbidire ciecamente; ora è là appunto che bisogna vedere con chiarezza e che è impossibile ubbidire ». L'accusa mossa a chi non vuole arrendersi a dichiarare che non vede ciò che vede chiarissimamente e non vuol sottomettere la sua intelligenza ad una disciplina puerile ed assurda è l'orgoglio della scienza. Ma vi è bene un orgoglio dell'ignoranza ben piú cieco ed imperdonabile (II, p. 364). Quindi un regime di abbietta dipendenza, il cui termine, non confessato, è la proclamazione della divinità del papa (I, p 354); anche i vescovi non sono piú che i valletti della curia romana (I, p. 547): « funzionari sacri, mediocremente colti la maggior parte, paurosi delle idee e della libertà intellettuale, piú abituati a tiranneggiare gli spiriti che a

[1] È il famoso versetto 7, c. V, dell'Ep. I di Giovanni: si vedano a questo proposito i *Memoires* di Loisy, I, p. 435 441.

condurli, forti solo contro i deboli, despoti del loro clero e schiavi di Roma » (I, p. 266). Certo non mancano nella chiesa spiriti chiaroveggenti, i quali vedono che la tradizione della chiesa è fondata sul falso e che la chiesa non può abbandonare la sua tradizione senza mettere in forse la sua esistenza. Questo vedeva chiaramente Mons. Duchesne, questo vedeva il card. Meignan (I, p. 109, 112). Perché dunque una simile abdicazione morale? Per non compromettere la carriera Ma per contro quanti ingegni isteriliti fra il giovane clero, quanti germi di vita intellettuale soffocati senza profitto alcuno! Quanti nobili spiriti condannati ad un angoscioso silenzio! Quante ignorate tragedie negli spiriti migliori presi fra la schiavitú della chiesa e la propria coscienza! « La Chiesa fa un grande spreco di nobili vite, di forze intellettuali e morali che le vengono offerte con una devozione assoluta e che essa soffoca, sacrifica senza scrupolo alla sua chimera di ortodossia ed alle fantasie della sua dominazione tirannica » (I, p. 47). Questo dice il Loisy a proposito del sacrificio dell'abate Ludot, già professore di filosofia al seminario di Châlons. Ma questo è stato il caso anche del rettore dell'Istituto cattolico di Parigi. Mons. d'Hulst, al quale Loisy fa risalire la colpa della sua destituzione. La colpa in ultimo non è sua. « Il grande colpevole in tali casi è il regime di tirannide spirituale e di delazione inquisitoria che riesce a terrorizzare, a rivolgere contro se stesse delle anime cosí nobili come era quella di Mons d'Hulst e le induce ad atti contrari alla loro natura, odiosi alla loro coscienza, inquietanti per la loro ragione. Se Maurizio d'Hulst è morto giovane, è perché si è prodigato, senza contare, in molti e gravi compiti: ma è anche perché, e forse soprattutto, perché ha molto sofferto, atrocemente sofferto nel suo intimo, senza riuscire a trovare nella sua alta pietà una completa pace dell'anima » (I, p. 269).

* * *

Sfilano in queste memorie dinanzi ai nostri occhi le personalità piú notevoli della chiesa e della scienza cattolica, che Loisy ritrae spesso con qualche tratto rapido, forse non sempre con la necessaria indulgenza, ma con vivezza incisiva. Cosí rivivono dinanzi a noi Mons. Icard, il superiore dei sulpiziani, « il piú terribile dei santi, duro e inflessibile su tutte le consegne », per cui tutto era materia a disciplina, a cominciare dalle idee « di cui non ingombrava eccessivamente il proprio cervello » (I, p. 146-7); Vigouroux, professore di sacra scrittura, membro della commissione biblica, « che personifica la scienza della Bibbia agli occhi d'un clero ignorante » (I, p. 188-9); Mons. Baudrillart, scolaro di Loisy e a lui devoto fino al 1900, poi suo non sleale avversario (I, p. 248-9); Mons. P. Battifol, rettore dell'Istituto cattolico di Tolosa, un erudito dall'ortodossia rumorosa, denunziatore di eretici, che, sospettato esso stesso nella sua ortodossia, cercava di rifarsi una verginità a spese dei denunziati (I, p. 242-3; p. 487; II, p. 12) Egli in privato con Duchesne e con gli amici si esprimeva cosí liberamente come gli altri, salvo a « vituperarli solennemente » nelle sue concioni; giudicato aspramente anche da Mons Duchesne « questo personaggio, la cui insincerità mi ispira la piú viva repugnanza » (I, p. 487), fa pena, nella sua miseria interiore, anche a von Hügel (II, p. 76). Passano figure enigmatiche come quella del card Meignan, già vescovo di Châlons, prelato in fondo scettico (I, p. 39-40), che giudicava umanamente disperato l'avvenire del cattolicismo (III, p. 250), che in un colloquio con Loisy nel 1892 gli dà i consigli avveduti d'un politico e conclude col dire: « Ciò che bisogna soprattutto evitare è di compromettersi » (I, p. 226-32); figure nobili e dolorose, come quella di Mons. d'Hulst, rettore dell'Istituto cattolico di Parigi che ebbe per Loisy un'affettuosità cordiale e costante (I, p. 235-6), ma non ebbe il coraggio di sostenerlo durante la persecuzione del 1892 (I, p. 241-3), attirandosi da parte di Loisy una lettera giusta, ma aspra

(I, p. 273-4). Una figura d'altri tempi è quella del card. Richard, arcivescovo di Parigi, « un santo fossile » (II, p. 73), spirito limitato, chiuso nella sua fede primitiva, assorbito interamente in funzioni amministrative e liturgiche, naturalmente pieno d'unzione nel suo discorso, d'unzione piú che di bontà: « egli credeva fermamente alla teologia, alla tradizione della chiesa e vi conformava docilmente il suo spirito dove non albergava nessuna idea personale. Che altri, sovrattutto dei preti, trovassero qualche difficoltà in questa sottomissione assoluta dell'intelligenza era per lui una specie di mistero, un mistero che nascondeva una perversione dell'anima » (I, p. 276). Il colloquio che Loisy ha con il card. Richard nel 1900 (II, p. 14-20) è del piú alto interesse psicologico. « Questa benevolenza sincera — come quella del Torquemada di V. Hugo che bruciava le persone per carità — mi ha lasciato la piú funesta impressione morale che io abbia sentito nella mia vita; è stata come il contatto improvviso con un cadavere. Non ho mai visto cosí bene come in questo momento ciò che era l'inquisizione, ciò che è diventata la scolastica, ciò che sono i gesuiti. Un assoluto disconoscimento dell'uomo attuale, della scienza, del bisogno di giustizia che è dappertutto. Questa bontà capace di enormità in vista d'un fine soprannaturale ha qualche cosa che atterrisce ». La stessa impressione dopo il colloquio del marzo 1904, quando il Loisy aveva scritto la lettera di sottomissione a Pio X: « Ah la bontà paterna ed implacabile di Pio X! Le affettuose e spietate premure del card. Richard! Io so bene e sapevo fin d'allora che essi non sentivano quanto fosse atroce la loro tirannide, che si credevano buoni e che, supremo orrore, lo erano. Erano crudeli ed assurdi con bontà, incurabilmente. Io aveva dissertato sugli inconvenienti del regime intellettuale cattolico; in quel momento io vedeva questo regime mettere in luce tutto il suo fanatismo benevolo, la sua carità crudele, la sua bontà omicida » (II, p. 363-66).

Non mancano personalità nobili e simpatiche, come quella dell'abate Paul de Broglie, ex tenente di vascello (I, p. 195-7; p.

395-6); dell'abate A. Joiniot (I, p. 129-30; II, p. 20); del card Mathieu, abile uomo di mondo, che sa dare all'irritabile Loisy benevoli ed opportuni consigli (II, p. 57-60); del padre Lepidi, maestro dei S. Palazzi, privo di senso storico e critico, ma retto, moderato, benevolo — « eminenti qualità che gli hanno impedito di diventar cardinale e che gli hanno valso invece, sotto i regni susseguenti, una duratura disgrazia » (II, p. 71); del padre Gismondi, gesuita, professore di S. Scrittura al Collegio romano, che riconosce tutte le miserie dell'esegesi cattolica, protegge discretamente Loisy nella misura del suo potere con lealtà e coraggio e finisce per essere, a causa di ciò, destituito dalla sua cattedra; di Mons. Lacroix, vescovo di Tarantasia, che resiste con coraggio alle consegne papali e conserva sino alla fine un'amicizia leale per Loisy ed Houtin: anch'egli è costretto nel 1907 a ritirarsi a vita privata.

Ma le personalità piú notevoli, la cui amicizia accompagna Loisy, con varia vicenda, dai primi agli ultimi anni, sono Mons. Duchesne, A. Houtin, il barone von Hügel e Mons. Mignot. Mons. Duchesne, professore di storia della Chiesa all'Istituto cattolico, si era applicato sin dall'inizio con ardore ad introdurre i metodi scientifici nella storia ecclesiastica, cercando anche di riunire intorno a sé un nucleo di giovani studiosi, senza prevedere chiaramente le difficoltà a cui andava incontro. Le lettere che scriveva allora a Loisy dall'Italia (I, p. 89) testimoniano quanto si illudesse sulle disposizioni romane verso questi studi. Quando l'esperienza gli fece comprendere l'impossibilità di spezzare o di attenuare l'intransigenza della chiesa, rinunziò a consacrare le sue forze a risolvere l'antagonismo fra la scienza e la teologia: applicò il meglio della sua attività alla scienza, ma evitando ogni causa di conflitto con la chiesa; fu un meraviglioso creatore di luce nelle questioni speciali, ma tenne deliberatamente lontani i problemi fondamentali. Egli vedeva chiaramente la grande miseria intellettuale del cattolicismo e comprendeva benissimo che le sue cause non erano soltanto l'ignoranza e l'orgoglio della ge-

rarchia, ma anche l'abbrutimento delle masse, la materializzazione della vita nelle classi dominanti (I, p. 514-16). Ciò che sostiene la chiesa nella sua posizione assurda « sono la politica, i governi, i giornali ecc. Questo mondo non ha affatto interesse che la fede sia ragionevole. Gli basta che essa stia in piedi e che i suoi rappresentanti siano trattabili. E ciò durerà ancora un pezzo. Roma fornirà o raggrupperà per molti anni ancora un personale assai scettico in fondo, ma devoto in apparenza, per rappresentare la parte che hanno i grandi stregoni presso i re negri » (lettera a Loisy del 16 marzo 1899). Egli vedeva quindi anche, con pari chiarezza, l'impossibilità di ogni riforma; perciò pose ogni studio nel conciliare la sua coscienza di uomo e di scienziato con l'apparenza dell'ortodossia, in modo da non compromettere la posizione. Egli dice in occasione della destituzione di Loisy: « Non bisogna esporsi, per un motivo di coscienza, a perdere la prebenda » (I, p. 231). « Duchesne si teneva spontaneamente lontano dalla filosofia perché non aveva lo spirito filosofico; si teneva deliberatamente lontano dalla critica biblica, pur praticando con fervore la critica nella storia della chiesa, perché sapeva che la critica biblica conduceva a risultati che Roma non avrebbe mai ammesso; ora non bisognava farsi uccidere inutilmente » (I, p. 382). « Spirito lucido e fine (scrive di lui l'Houtin [1]), versatissimo nell'antichità ecclesiastica non conservava illusioni sulla solidità dei fondamenti del cristianesimo. L'amore del lavoro, la certezza d'arrivare, il desiderio di stuzzicare i teologi che gli avevano amareggiato la vita, lo sostennero in un cammino che non fu sempre gradevole. Egli prendeva la sua rivincita in conversazioni molto spiritose, di cui le tradizioni cattoliche facevano ordinariamente le spese ». Quando, nel gennaio 1912 fu messa all'Indice la sua *Histoire ancienne de l'Église*, si sottomise e si cavò dai guai con una « riverenza accademica »: ma ne soffrí nella sua dignità di uomo

[1] A. Houtin, *M. Hebert*, 1925, p. 89

e nella sua coscienza di scienziato (III, p. 237-240). I rapporti personali di Duchesne con Loisy cominciarono nel novembre 1880 quando Duchesne invita con molta bontà il giovane prete a continuare i suoi studi all'Istituto cattolico e lo tratta cordialmente offrendogli la propria amicizia. Egli accorre al suo capezzale nel 1886, appena sa della malattia di Loisy (I, p. 15-25) e gli usa attenzioni quasi materne. Mostra in lui tanta fiducia da incaricarlo, durante la sua assenza, dello spoglio della sua corrispondenza; e per quanto abbia spesso a dolersi del carattere difficile e ritroso del giovane amico, cerca sempre di mantenere con lui i migliori rapporti. Loisy stesso dice di lui, in uno sguardo retrospettivo: « mi ha sempre stimato, sempre amato e lealmente amato » (III, p. 557). Non si può dire che Loisy abbia corrisposto con altrettanta effusione. Egli rompe con l'amico nel giugno 1889 perché gli sembra di non essere sostenuto abbastanza nella carriera: probabilmente Duchesne diede anche occasione di risentimento con i suoi *bons mots*, che avevano qualche volta ripercussioni imprevedute (I, p. 165-168; II, p. 65). Ma la ragione vera, profonda del dissenso era nella divergenza delle loro nature e nella superiorità morale, di cui Loisy aveva, forse anche troppo, coscienza. Ciò non toglie però che egli abbia troppo severamente e duramente giudicato l'amico quando lo accusa di « un certo difetto di senso morale » e lo definisce « un buon professore d'egoismo » (II, p. 209).

A. Houtin (n. 1867) già novizio benedettino, poi professore ad Angers, aveva dovuto abbandonare il posto per una controversia col suo vescovo, relativamente all'apocrifo San Renato, che, morto nella prima infanzia, sarebbe stato risuscitato dopo sette anni di sepoltura dal vescovo Maurillo, di cui sarebbe stato il successore. Venuto a Parigi ed entrato in relazione con Loisy in occasione della sua *Histoire de la question biblique*, dimostrò verso di lui un affetto ed un attaccamento costanti. Espulso dalla chiesa nel 1903, ebbe la vita dura e vide sorridergli un poco l'av-

venire solo alla vigilia della morte. Anche verso Houtin Loisy non ebbe tenerezze eccessive e in occasione d'un giudizio suo postumo, che Loisy non trovò abbastanza deferente, usò contro di lui una severità ed un'asprezza che l'antica amicizia e la morte avrebbero dovuto mitigare.

Il barone Federico von Hügel n. il 1852 a Firenze, dove suo padre era ministro dell'Austria presso il granduca di Toscana, da madre inglese, naturalizzato poi inglese, « cattolico fino al midollo delle ossa », era anch'egli tra coloro che anelavano ad una riforma del cattolicismo. Spirito aperto ed attivo, simpatizzava con tutti gli uomini di buona volontà che incontrava: fu amico di Schell, di Eucken, di Blondel, di Troeltsch, di Max Scheler. I *Mémoires* ci danno notizie interessanti sulla genesi del libro capitale di von Hügel, lo studio su S. Caterina da Siena, nel quale studia con rara profondità e libertà di spirito i fenomeni dell'alto misticismo (I, p. 502 ss.). Morí nel gennaio del 1925: egli aveva continuato a dettare fino alla vigilia della morte il suo libro sulla *Realtà di Dio.* La stampa cattolica fu sobria di elogi; ma egli fu senza dubbio, come Loisy riconosce, la piú grande personalità cattolica dell'età presente. La sua alta posizione sociale, la sua moderazione e forse in parte l'oscurità dei suoi scritti lo salvarono dalle condanne ecclesiastiche. Ma egli si era formato un'ortodossia cattolica tutta sua, che con il rispetto dell'autorità esteriore conciliava le maggiori audacie nell'interpretazione del dogma. Egli riceveva con religione, dice Loisy, le decisioni romane e si faceva dovere di eluderle con tutto il rispetto. Aveva grande paura delle censure ecclesiastiche e le affrontava, quando la sua coscienza lo esigeva, ma con vera angoscia (I, p. 426). Un punto solo era per lui essenziale: il carattere trascendente della religione. « Egli rimase fino all'ultimo persuaso che una sana filosofia, riconoscendo il valore obbiettivo dell'elemento spirituale e morale, porta con sé il riconoscimento di Dio come personalità trascendente, il valore sostanziale, asso-

luto del monoteismo ebreo e cristiano, l'esistenza d'una grande patria delle anime, custode di questa fede, che è la chiesa cattolica... Egli ammetteva del pari e risolutamente la possibilità di realizzare questa religione e di appartenere alla chiesa cattolica resistendo alle esigenze ingiustificate delle autorità ufficiali, anche malgrado la scomunica » (II, p. 475; III, p. 158-161). Con questo cattolicismo ideale si conciliava naturalmente la massima libertà nell'esegesi storica e biblica La Bibbia è un dialogo fra Dio e l'uomo e da parte di Dio una condiscendenza, un adattamento. Dappertutto è vera, ma vera in quella forma e in quel grado che sono atti a significare qualche cosa di preciso e di vivo nello spirito di coloro a cui questa verità è diretta (II, p. 70). Si comprende perciò come egli approvasse calorosamente il progetto di riforma dell'esegesi biblica di Loisy (I, p. 291). Anch'egli difendeva, per usare le parole stesse di Tyrrell nel suo testamento, « i principî cattolici contro le eresie vaticane »; ma d'altra parte era troppo sollecito di rimanere praticamente nel girone della chiesa e di evitarne le condanne; ciò che lo metteva qualche volta in posizioni imbarazzanti, come p. es. nel caso della sepoltura di Tyrrell (III, p. 123). La corrispondenza sua con Loisy si inizia nel maggio 1893; l'ultima sua lettera, del 3 settembre 1924, antecede di pochi mesi la morte. Fu di Loisy amico sincero, rispettoso e fedele. In occasione d'una grave malattia di Loisy nel 1899 si preoccupa di lui affettuosamente e gli offre con sollecitudine commovente di mandare da Parigi « il miglior medico, la migliore infermiera e i migliori ricostituenti » (I, p. 528). Quando la riuscita di Loisy al Collegio di Francia non era sicura, von Hügel era riuscito a mettere in piedi in tutti i suoi particolari il progetto di una cattedra di teologia che sarebbe stata eretta per lui ad Oxford, per l'iniziativa del Comitato delle *Hibbert Lectures* (III, p. 90-92). Invitato dal decano Inge, che aveva parlato e predicato contro Loisy e Tyrrell, a tenere una conferenza a Londra, egli prende nel suo discorso nobilmente le difese dei suoi amici

contro il decano Inge stesso, che era presente (III, p. 270-1). Segno d'un animo nobile e leale! Von Hügel, negli ultimi anni, vide con dolore il progressivo distacco di Loisy dal cristianesimo e dalla religiosità metafisica, trascendente; e non si può negare che von Hügel vedesse in questo punto piú chiaramente in Loisy di quello che Loisy vedesse in se medesimo. Tuttavia egli trattò sempre di questo dissenso intellettuale con una delicatezza ed una deferenza alla quale non sembra che Loisy abbia sempre degnamente corrisposto.

Mons. Mignot (n. 1842), condiscepolo a S. Sulpizio di Mons. d'Hulst, dal 1890 vescovo di Fréjus, nel 1899 arcivescovo d'Albi, fu uomo di vasta cultura, superiormente intelligente, sensibile alle bellezze della natura, curioso di tutte le opere dello spirito, buono, indulgente, tollerante. « Largo di spirito, conciliante per principî e per temperamento... era un vero uomo di chiesa ed un perfetto galantuomo; preoccupato non di promozioni e del cardinalato, ma dell'avvenire del cattolicesimo » (I, p. 532). « L'angelo d'Albi », scrive von Hügel (II, p. 115). Quest'uomo cosí calmo per temperamento, cosí mite e riguardoso con le persone, cosí moderato per riflessione, era, nell'occasione, coraggioso fino alla temerità: « forse (scrive Loisy) credeva troppo nella potenza dell'intelligenza su uomini che, intelligenti o non, mirano soltanto alla dominazione » (II, p. 274). Sebbene denunziato dai gesuiti come spirito pericoloso (I, p. 543), piú volte, con raro coraggio, si rivolge direttamente al papa in pro della piú grande libertà possibile della critica e presenta a Leone XIII una memoria in questo senso, « un eccellente catechismo teologico-critico *ad usum pontificis* » (I, p. 323). Nel 1910 difese coraggiosamente il « Sillon » e il modernismo sociale che Pio X condanna poco dopo, perché, come dice il papa nella sua lettera, « il " Sillon " si propone l'elevazione e la rigenerazione delle classi lavoratrici ». Bisogna invece (dice il papa) « mantenere la diversità delle classi, perché ciò caratterizza lo stato costituito » (III, p. 195-6). Mons. Mignot ha consegnato in

una lettera la sua commovente professione di fede di cattolico intelligente e tollerante (III, p. 339-40). Per lui la chiesa era essenzialmente tradizione religiosa e morale e poteva considerare con indifferenza la critica dei racconti biblici ed evangelici. Essendo perfettamente persuaso dello stato miserando della scienza biblica nel clero, vide con simpatia i tentativi di Loisy e di von Hügel: e la causa di Loisy difese a Roma con una perseveranza, un coraggio ed un'abilità ammirevoli. « Voi avete in lui (scrive von Hügel a Loisy) un amico del quale potete essere fiero; io non vedo come un essere umano potrebbe essere piú lealmente ed attivamente devoto ad un altro di quello che egli è stato a voi » (II, p. 82). Anche dopo la scomunica scrive a Loisy: « Voi non sarete mai per me un *vitandus* » (III, p. 19). Morí il 18 marzo 1918 preoccupato fino all'ultimo dei grandi problemi della vita ed affermando la sua fede in una « ragione intelligente e cosciente delle cose ».

* * *

Un altro aspetto interessante di questi ricordi del Loisy è che essi ci permettono di seguire lo svolgimento del suo pensiero religioso: particolarmente importanti sotto questo riguardo sono i numerosi estratti della sua corrispondenza con von Hügel. Loisy era partito dal problema biblico; ma questo lo aveva ben presto condotto ad un problema piú grave: quello del contrasto fra la tradizione della chiesa e le esigenze della scienza e della critica. In un primo momento credette nella possibilità d'una conciliazione e considerò l'immobilità dogmatica della chiesa come un abuso riformabile. La rivelazione di Gesú contiene una verità immutabile; ma la chiesa deve adattare questo insegnamento alle esigenze dei secoli. Questo è ciò che ha mancato di fare la teologia moderna, la quale si è irrigidita nelle vecchie forme ed ha confuso la forma temporanea con la sostanza (I, p. 119-123). Ma

la fede mistica non è toccata da questa rovina della fede teologica. Bisogna mettere in luce questa verità e salvare la chiesa, istituzione necessaria e divina, istituto provvidenziale che ha fatto l'educazione dell'umanità; voler fondare qualche cosa nell'ordine morale fuori del Cristo e della sua chiesa è un'utopia (I, p. 151). È impossibile mantenere l'ispirazione delle Scritture; ma, riconoscendo ciò che vi è in esse di imperfetto e di umano, si può salvare il valore spirituale immutabile del nucleo. Loisy non esita, per conservare un senso alle profezie, ad applicare ad esse l'antica teoria del doppio senso: esse avevano per il profeta solo un senso relativo all'avvenire del popolo ebraico; ma per una specie di ispirazione mistica esse contenevano anche un'applicazione provvidenziale (non preveduta dal profeta) al Messia (I, p. 139-142). Loisy non chiedeva alla chiesa di mutare la sua via, di sconfessare immediatamente le false leggende che ingombrano il suo culto, le tradizioni assurde e insostenibili, ma di partecipare con prudenza e discrezione alla ricerca della verità (I, p. 151-2). Nella chiesa non esisteva uno studio razionale della Bibbia: Loisy si propone di crearlo, sostituendo a poco a poco, senza turbare troppo la coscienza dei credenti, all'indirizzo teologico un indirizzo critico e storico (I, p. 173). È il programma che si prefigge nel 1890 (I, p. 172-179). L'immutabilità dell'ortodossia è solo apparente; in realtà anch'essa si trasforma. La speranza di Loisy era che, invece di progredire verso l'assolutismo piú intransigente, si svolgesse nel senso d'una ragione illuminata. I principî dell'assoluta verità della Scrittura e dell'autorità dei Padri e della tradizione non sono ostacoli insormontabili; perché essi lasciano indeterminata quale sia questa verità. Il vero ostacolo è nella tirannide intellettuale dell'autorità romana che si è sostituita alle Scritture ed alla tradizione e vuole dominare la chiesa autocraticamente. « Questa difficoltà », confessa Loisy, « io la conoscevo male »; ed è quella contro cui doveva naufragare il suo tentativo.

Dopo il 1893 Loisy persiste nella sua « vocazione » di aiutare il cattolicismo a scuotere il coperchio di piombo del dispotismo romano: ma non si illude piú nello sperare una conciliazione. L'enciclica *Providentissimus Deus*, che egli commenta aspramente (I, p. 302-309), lo ha illuminato: bisogna pensare ad una riforma, ad un rinnovamento; il cattolicismo che egli professa è in realtà una nuova religione ideale, che si viene vagamente delineando attraverso le negazioni. Questo rinnovamento deve cominciare con la riforma dell'esegesi biblica: la Bibbia, libro scritto da uomini e per uomini, non sfugge alle condizioni di ogni libro umano ed espone, anche in materia di fede e di morale, le idee del suo tempo. Quindi un'affermazione piú energica dei diritti della critica: « non può esservi nessuna definizione della chiesa che valga ad impedire la ricerca della verità » (I, p. 218). Bisogna applicare i metodi scientifici alle tradizioni religiose, conservando solo come postulati necessari l'esistenza di Dio, il fine morale dell'universo, l'azione mediatrice del Cristo (I, p. 214). Al concetto teologico di un Dio personale, padrone del mondo, bisogna sostituire un concetto piú filosofico: Dio è l'essere universale ed eterno e gli esseri particolari sono le sue manifestazioni. Il Cristo non è che il simbolo dell'umanità, che è il vero figlio di Dio: la vita dell'uomo è una lotta per la generazione della vita morale « che è la manifestazione piú divina dell'essere » (I, p. 213). Vi sono di tempo in tempo degli uomini che aiutano questo movimento, dei redentori; Gesú è il redentore per eccellenza, il grande iniziatore della vita morale (I, p. 214). Il compenso della virtú è la virtú stessa, è l'immedesimazione con la vita divina, che dal punto di vista dell'eternità abbraccia in sé tutto ciò che nella vita umana ha un valore soprasensibile (I, p. 215).

Nel raccoglimento di Neuilly Loisy ebbe occasione di maturare le sue idee fondamentali sulla religione. Essa gli appare come « una forza immensa che ha dominato e dominerà sempre la storia dell'umanità »; le religioni positive come altrettante

forme storiche, che tutte hanno i loro limiti e i loro difetti; il cattolicismo come la piú eminente di tutte per l'altezza dei suoi ideali « regina ben decaduta, ma influente ancora e padrona del suo avvenire; se essa sapesse parlare ai popoli, nessuna forza potrebbe lottare contro di essa » (I, p. 363). Verso quest'epoca egli inizia l'opera sua dogmatica rimasta in parte inedita, « vera *Summa* del modernismo cattolico », di cui ci dà notizia nel cap XVI delle Memorie (I, p. 445-477). La questione da cui parte è quella che lo ha finora preoccupato. Una scienza critica della religione si sta formando fuori del cattolicismo e contro di esso; e in contrario nulla valgono i sillogismi e le censure dei teologi come nulla hanno valso, in altri tempi, contro Galileo. La causa di questo conflitto sta nell'assurdo regime intellettuale del cattolicismo che subordina la scienza e la religione ad una gerarchia, i cui fini sono ben lungi dal coincidere con i veri fini del cattolicismo. È interesse quindi di tutti gli spiriti religiosi che credono nella verità e nella vitalità del cattolicismo di eliminare da esso tutto quanto è superfetazione dogmatica, eliminare il concetto di rivelazione assoluta e l'imperialismo ecclesiastico, riaprire le porte allo spirito di libertà. Questo non vuol dire che la religione cattolica debba attendere dalla scienza la prova dalla sua verità; essa ha la sua origine in una rivelazione interiore, in una fede morale, indipendente dalla ragione, ma scaturita dalle stesse sorgenti spirituali e perciò necessariamente concordante con essa Ma bisogna lasciar cadere tutte le viete formazioni dogmatiche, diventate insostenibili di fronte alla ragione ed alla critica: la rivelazione esteriore, il miracolo, le profezie. Le vere profezie sono le anticipazioni di idee e di princípî religiosi che per il corso provvidenziale delle cose si realizzano perfettamente solo piú tardi; il vero miracolo è il corso del mondo e della vita contemplato dalla fede, che sola ne penetra l'enigma. La stessa formazione dell'unità del cattolicismo romano può essere considerata come un processo provvidenziale (I, p. 461), ma a patto che la

chiesa da potenza politica e dominatrice si trasformi in potenza morale ed educatrice: « il fine del cristianesimo non è il dominio della chiesa sugli uomini, ma la salvezza degli uomini per mezzo della chiesa ». Cosí è riconosciuta la necessità del dogma, ma d'un dogma che viva e si rinnovi, come un'interpretazione che si sforza di adattare ad ogni età le verità essenziali della rivelazione. La tradizione essa stessa non è che l'interpretazione della fede secondo il linguaggio e la cultura intellettuale del tempo e dell'ambiente; ciò che vi è di assoluto è solo il fondamento inesprimibile, che la fede presenta e desidera, piú che non apprenda e non esprima. Questo concetto dell'autorità e del dogma renderà possibile un accordo della religione e della teologia con la scienza e con la critica: le quali si volgono all'aspetto fenomenico della realtà e non possono venire in reale conflitto con la fede interiore e spirituale. Il compito della teologia non è di controllare e limitare la scienza, ma di aggiungervi un contingente proprio di esperienze d'un altro ordine, di darle una coscienza dei propri limiti, di spiritualizzarla mostrandole la faccia ideale, il senso religioso e trascendente delle cose. La scienza alla sua volta non deve credere di essere una rivelazione infallibile della verità ultima delle cose: quando essa ha di queste pretese, non riesce che a coprirsi di ridicolo. Anche nel campo che sembra comune e piú esposto a conflitti, quello della storia e della critica religiosa, queste non possono avere altri limiti che quelli segnati ad esse dalla loro funzione e dalla loro natura: ma in virtú di questo, appunto, non debbono illudersi di poter toccare in qualche modo la verità religiosa, alla quale esse danno soltanto i mezzi di espressione e di rinnovamento. Del resto queste controversie teoriche non debbono avere che un'importanza secondaria per la religione, che nell'essenza sua non è né sapere, né dogma, ma moralità e sentimento. « I poveri vecchi misteri, su cui hanno sudato sangue ed acqua i teologi dei secoli passati, non eccitano piú il minimo moto di curiosità nelle giovani intelligenze; esse non sono toc-

cate dal mistero di un Dio in tre persone piú che non lo sarebbero dal sapere che nell'aritmentica celeste due e due fanno cinque. Anche là ciò che conta è il senso del bene e del dovere: Gesú appare come il modello del sacrificio e della perfezione morale. Ma se i dogmi astratti non sono piú nulla, le pratiche religiose sono ancora qualche cosa come sorgente d'un'emozione benefica. L'ideale cristiano vive ed agisce nelle cerimonie del culto » (I, p. 364-5).

* * *

L'aspetto problematico di questa concezione era la determinazione positiva di quel cattolicismo ideale che doveva sostituire il vecchio cattolicismo dogmatico. In fondo la determinazione era stata piú che altro fatta per via di negazioni; ma dove avrebbe dovuto arrestarsi la negazione? E che cosa sarebbe rimasto dopo la negazione? Come Blondel osservava (II, p. 229), il risultato della critica di Loisy era puramente la negazione dell'antico dogmatismo teologico; che cosa potesse restare, e su qual fondamento, delle verità cardinali del Cristianesimo, non si vedeva, né sembrava potersi determinare altrimenti che con un atto di arbitrio. Anche B. Labanca vedeva chiaramente la cosa: « il suo criterio critico e la sua fede cattolica si contraddicono: bisogna che egli (Loisy) scelga fra i due » (II, p. 359). Loisy risponde che Labanca si fa del cattolicismo un'idea tutta romana. Ma questo era l'unico cattolicismo reale: l'altro, quello che Loisy e i modernisti si costruivano, per restarvi quasi a forza, era ancora un ideale del tutto inconsistente. Se la creazione è un puro simbolo metafisico, la concezione virginale e la risurrezione del Cristo simboli morali (II, p. 387), che ne è del cattolicismo? Loisy aveva troppo senso storico e critico per ricorrere all'espediente fideistico. Tutto ciò che appartiene alla storia è determinabile unicamente coi mezzi della storia e della critica. La storia può avere un senso religioso, ma solo in quanto tutta la realtà ha

questo senso; isolare nella storia un fatto od una personalità per identificarli in qualche modo con l'assoluto è storicamente e filosoficamente assurdo (II, p. 430).

Le vicende del marzo 1904 costrinsero Loisy ad un esame rigoroso della propria coscienza e questo esame lo condusse a riconoscere che in fondo egli non era piú cristiano. L'incarnazione del Cristo non è piú per lui che un mito filosofico; egli non riconosce piú al Vangelo quel valore assoluto che gli attribuiscono anche i protestanti. « Se sono qualche cosa in religione, sono piuttosto panteo-positivo-umanitario che cristiano » (II, p. 397). L'insegnamento di Gesú è la piú alta manifestazione della coscienza umana nel suo sforzo verso l'ideale; e, come tale, è una rivelazione che non morrà. Ma ciò non vuol dire che abbia un valore assoluto. I dogmi cristiani sono una mitologia astratta che ha servito a fissare e conservare l'ideale cristiano e in ciò hanno il loro merito; ma oggi sono un'opera antiquata e non hanno piú ragione di esistere. « Il senso morale della maggior parte dei dogmi cristiani (scrive Loisy ad E. Le Roy) è cosí lontano dal loro senso originario che mi chiedo se valga la pena di abbozzare una costruzione filosofica per servire d'intermediario fra i vecchi simboli e le regole attuali dell'azione » (II, p. 521). Negli anni successivi si accentua questo distacco dal cristianesimo ed è allora che si pronunzia anche un certo dissenso fra Loisy e von Hügel. Loisy riconosce sempre piú l'assurdità di voler credere in un cattolicismo ideale mentre la teoria assolutistica è diventata non un accessorio, ma l'essenza stessa del cattolicismo romano. Il cattolicismo romano è, anzi, « l'ostacolo da distruggere ». « L'umanità arriverà forse ad una specie di unità religiosa, ma non sotto l'etichetta di alcuna delle religioni esistenti; essa vi arriverà nella coscienza della dignità umana, della libertà, della solidarietà nel senso piú elevato della parola, come un ideale scaturito dalla coscienza stessa, non imposto da alcuna pretesa personalità divina superiore al mondo » (II, p. 502-3). E questo è il primo punto in

cui von Hügel non poteva seguirlo. Von Hügel aveva conservato una fede religiosa dogmatica, attenuata certamente e purificata dalle riserve critiche dell'esegesi scientifica; e in questa fede, necessariamente indeterminata e un po' vaporosa, faceva consistere il vero cattolicismo, per amor del quale egli reputava necessario rimanere nella vecchia chiesa. Secondo Loisy i dogmi non erano che simboli d'una fede morale; ed anche la sua fiducia nella opportunità di questi simboli era venuta man mano scomparendo. Per von Hügel la nascita verginale, la resurrezione, la divinità di Cristo nascondevano, come per Tyrrell (III, p. 11), una certà realtà storica di carattere religioso; per Loisy anche questa realtà valeva soltanto come simbolo di verità morali. Von Hügel credeva che la chiesa romana si sarebbe un giorno aperta alle riforme ed anzi che anche al presente non vi è insensibile; Loisy si era liberato completamente da questa illusione. Von Hügel poteva credersi quindi un cattolico ortodosso, piú ortodosso della chiesa medesima; Loisy cita in fine, aderendovi, le belle parole che un giovane pastore protestante gli aveva scritto in occasione della scomunica: « Io non so se comprendo i segni dei tempi, ma credo che per il protestantesimo come per il cattolicismo l'ideale è di sparire per cedere il posto a qualche cosa che varrà meglio e del cattolicismo e del protestantesimo » (II, p. 651).

Ma questo distacco dal cattolicismo si connette in Loisy con la trasformazione subita dal suo pensiero in un altro punto anche piú essenziale. Fin da principio Loisy ha sempre manifestato, forse per una congenita disposizione del suo spirito, una certa avversione contro la metafisica. Egli non ha mai professato di essere un filosofo e, pur trattando di problemi filosofici, ostenta qualche volta una specie di noncuranza per la filosofia; ciò che, in uno spirito cosí fine, desta qualche meraviglia. Già nel 1892 egli nota: « Non imbarazziamoci con questioni metafisiche... Quanto piú una vita è socialmente utile, tanto piú essa è qualche cosa di profondamente vero, di rispettabile, di santo » (I, p. 209). E nel

1900 scrive a von Hügel: « Io diffido dei sistemi perché sono tutti falsi ed amo meglio che si trovi nei miei scritti dei brani di verità senza quella continuità logica a cui non si arriva generalmente che astraendo dai fatti e non considerando le questioni che da una parte sola » (I, p. 550). Si concepisce perciò la sua tendenza a rifugiarsi comodamente, quanto alle cose ultime, in un agnosticismo lievemente scettico; che tradisce, come sempre, uno sfondo naturalistico. Egli osserva con molta ragione, quanto al problema di Dio, che tutte le determinazioni sono puramente simboliche. La realtà ultima è imperscrutabile e il concetto di personalità è un simbolo antropomorfico altrettanto inadeguato quanto i concetti di legge, sostanza ecc., con cui si vuole esprimere la realtà divina (II, p. 51). Dio è l'assoluto vivente. Loisy ha su questo punto, in una lettera, una pagina veramente eloquente. « Io sono, come Voi, davanti a questo grande muro eterno. Io lo interrogo e, nella risposta che io mi faccio, è lui, cosí insensibile in apparenza, che parla in me. Perché dopo tutto io sono una pietra di questo muro. *Cœlestis urbs Ierusalem.* Egli è, in certo modo, tutto in me come io sono tutto in lui; egli deve essere vivente come io lo sono; e non è un muro di pietra, ma una costruzione animata; egli soffre in me; ed io avrò pace in lui. Il mondo morale è cosí reale come il mondo fisico; i due non sono separati, benché siano distinti per il nostro intelletto. La legge del dovere non è meno certa di quella dell'attrazione; il loro rapporto ci sfugge, ma l'uno e l'altro fanno parte d'un sistema unico, in cui la forza è il bene. Finirò io nel monismo, nel panteismo? Non lo so: in fondo non sono che parole. La fede vuole il teismo; la ragione tenderebbe al panteismo. Senza dubbio esse considerano due aspetti della verità e la linea d'accordo ci sfugge » (II, p. 468). E poco oltre: « Il bene è cosí reale come il vero e come la vita. Tutto ciò non è metafisicamente esistente al disopra di noi, ma è realissimamente esistente in noi ed è fatto da noi. E la grande potenza da cui tutto procede e per cui tutto sussiste —

benché non sia un grande spirito in tre persone, sedente nell'alto dei cieli — deve essere qualche cosa di piú meraviglioso, di piú augusto, di piú benefico che non tutto ciò che possiamo concepire. Noi la diminuiamo supponendola sempre ed unicamente occupata di noi. Il fatto è tuttavia che essa non ci è straniera e noi non le siamo indifferenti. Noi siamo qualche cosa di lei. Invocarla è senza dubbio un modo un po' antiquato di partecipare alla sua energia. Chiunque vuole e cerca il vero e il bene la prega come si deve pregare » (II, p. 469-70). Loisy non ha quindi nulla da obbiettare all'antropomorfismo simbolico e pratico. Lo sforzo dell'umanità verso l'ideale è uno sforzo dell'essere verso un fine che gli è essenziale. Quale è questo fine? È ciò che tutte le religioni hanno veramente cercato di determinare, è ciò che non potremo mai determinare in modo completo ed immutabile. Ma ciò non impedisce che esso, lo si chiami Dio o con quel nome che si vuole, abbia sulla nostra vita un'autorità pratica indiscutibile. Noi possiamo solo dire che non è una legge astratta, ma una realtà profonda e vivente; non è una personalità, ma una forza che trascende qualunque determinazione individuale. Che questa volontà superiore e la nostra non siano essenzialmente distinte è una questione metafisica: certo nell'ordine fenomenico esse sono distinte e noi non possiamo adottare miglior rappresentazione simbolica di questa volontà che col rappresentarla come una volontà personale che ha un diritto assoluto sulla nostra (II, p. 508). Ma Loisy si rifiuta di riconoscere che nella gradazione delle determinazioni i caratteri dello spirito abbiano una specie di preminenza; la coscienza che lo spirito ha di se stesso non ha per lui alcuna ragione di precedenza sulla conoscenza scientifica della natura. La considerazione scientifica, che ci mette dinanzi ad un'immensità di forze, ad un oceano di vita, retto da una specie di volontà diffusa e latente, come una coscienza, in ogni atomo, è per lui una rappresentazione di Dio altrettanto adeguata quanto quella che i filosofi hanno cercato di derivare dalle profondità

della coscienza morale (II, p. 469). E perciò finisce poi per eliminarle entrambe come rappresentazioni simboliche insufficienti e in fondo non necessarie. La metafisica religiosa è solo l'accessorio; in ultimo è mitologia. La religione eterna è l'ideale umano, l'ideale morale (III, p. 157).

La religione è ricondotta da Loisy non alla metafisica, ma al sentimento morale, alla fede in un ordine morale. Il grande problema non è piú di sapere se il papa è infallibile, se vi è una rivelazione ecc., tutti problemi antiquati e ridicoli; ma « di sapere se l'universo è inerte, vuoto, sordo, senz'anima e senza viscere, se la coscienza dell'uomo vi è senz'eco piú reale e piú vera di essa stessa » (II, p. 467). Intellettivamente non possiamo decidere; la nostra ragione è muta sui problemi ultimi. « L'atto per cui noi affermiamo la nostra fiducia nel valore morale dell'universo, nel fine morale dell'essere è, in sé e necessariamente, un atto di fede. Non è perciò meno un atto supremamente razionale non solo perché è circondato di probabilità razionali che militano contro la tesi negativa dell'ateismo materialistico, ma perché questo atto, per cui poniamo Dio, pone noi stessi, ci equilibra, ci compie, ci adatta alla vita, è un'esperienza diretta della verità che contiene » (II, p. 466). In questo passo Loisy definisce non solo la fede, sorgente della religione, ma anche il suo rapporto con la ragione. La ragione è « l'esercizio dell'intelligenza sui dati dell'esperienza comune o scientifica, nell'ordine di cose che quest'esperienza apprende direttamente e in vista solo di conoscere la realtà delle cose, non d'apprezzarne il valore morale ». Fede invece è « la fiducia dell'anima nel significato e nel valore morale dell'esistenza umana; ciò che suppone il significato e il valore morale dell'universo; ciò che suppone Dio. Questa fiducia non si fonda su di un'evidenza razionale e non si consolida con l'opera della conoscenza e del ragionamento. Essa consiste in un istinto potente, in un sentimento del valore delle cose: e si accresce per un'esperienza *sui generis*, per la pratica d'una

vita buona, conforme alle suggestioni di questo istinto del bene » (II, p. 513-4). La ragione e la fede morale si accordano da sé spontaneamente (III, p. 420), sebbene la fede abbia la sua sorgente nel sentimento, indipendentemente dalla ragione (III, p. 322-3). Ma questo accordo è ben comprensibile, in quanto la fede morale è l'atto fondamentale dello spirito, che sta a fondamento anche della ragione (II, p. 513). La fede morale è « la piena fiducia nella vita dello spirito..., sentimento profondo del reale e presentimento dell'ideale, che sollecita incessantemente la religione, la scienza, la morale e l'arte a sempre nuovi progressi » (III, 489-90).

Noi avremmo quindi torto di dire che Loisy riduce la religione alla morale; la sua fede morale pone, è vero, nel centro la vita morale, ma la circonda d'una specie di alone mistico, religioso, vede in essa una manifestazione di Dio. Però Loisy ci ricorda che « intensificando la religione per farne una realtà spirituale indipendente dalla morale, si cade nell'illuminismo, si va incontro a tutti i traviamenti del misticismo » (III, p. 20). E altrove ci avverte di non voler fare dipendere la morale dalla metafisica. Vi è un universo eterno, in eterno movimento; abisso di azioni e di reazioni, che ne scaturiscono come da una sorgente inesauribile. Ma la nostra concezione morale non ha bisogno di risalire fino a questo abisso metafisico; essa può venire svolta da noi come indipendente: « il problema morale dell'umanità non si risolve col problema dell'universo » (III, p. 341-3). L'elemento mistico della religione è quindi una caratterizzazione puramente sentimentale: la sua « realtà spirituale » è la vita morale. « La religione non è che la forma mistica dell'ideale d'un popolo o d'un uomo, ideale sociale e morale innanzitutto... che è tanto piú profondo quanto piú profondo è il senso della fraternità, dell'umanità (III, p. 336). Perciò non basta questa caratterizzazione mistica a dare un fondamento trascendente alla sua religione: aveva ragione von Hügel di vedere nell'ultima fase del pensiero di Loisy un passaggio alla

concezione immanentistica, puramente moralistica della religione (III, p. 157; 485). « Io credo in una sola umanità (cosí suona il suo nuovo simbolo di fede), madre e creatrice di tutti i beni materiali e spirituali. — E al dovere, suo figlio unico. — E all'amore-sacrifizio per cui l'umanità costituisce una società. — Aspettiamo la realizzazione di questo ideale e lavoriamo all'avvento di secoli migliori del nostro - Amen » (III, p. 335). Loisy si difende contro l'accusa di immanentismo. « Prima di tutto, in quanto ideale comune dell'umanità, l'ideale umano è trascendente ad ogni individuo separatamente preso; di piú corrisponde certamente alla legge o, se si vuole, alla realtà piú profonda dell'universo, ciò che lo fa trascendente all'umanità » (III, p. 107). Ma egli si rifiuta poi di concretare questo trascendente in una realtà metafisica qualitativamente diversa dalla realtà empirica. L'assoluto è un idolo del nostro spirito, un « residuo di teologia »: il trascendente reale è un movimento trascendente rispetto alle sue manifestazioni particolari e ai momenti della sua durata, ma per nulla immutabile, assoluto in sé (III, p. 156). Il che equivale a dire, possiamo aggiungere noi, che non è affatto un trascendente.

Perciò la religione è una moralità mistica, compresa dal punto di vista cosmico; ma il contenuto suo essenziale e l'apice suo risiedono nella moralità sociale. « Il vero soprannaturale, la vera rivelazione è la nascita della ragione, della libertà umana e lo svolgimento della moralità religiosa » (II, p. 38). Le diverse religioni sono come « coscienze d'umanità che vanno sempre piú ampliandosi; l'ultima tappa è quella dell'umanità realmente universale » (III, p. 419). Il cristianesimo non fa eccezione: « il Vangelo ha consumato per cosí dire l'identificazione della morale e della religione ed in ciò sta la sua grandezza » (Lett. a Jülicher del 13 nov. 1905, II, p. 456). La religione individuale è sempre ancora qualche cosa d'incompleto: essa non è l'unione dell'uomo con Dio, ma l'unione degli uomini in Dio. La critica rovinerà il cristianesimo tradizionale, rovinerà la fede nel dio Gesú, ma trasformerà il cristia-

nesimo in una religione dell'umanità (II, p. 230); questa è la conclusione naturale e necessaria dell'evoluzione religiosa dei secoli passati (III, p. 342). Anche ora « la rivelazione e gli dèi non sono che forme di coscienza collettiva che prescrivono agli individui il dovere » (III, p. 334). La chiesa non è che un grande istituto di educazione morale; qui sta l'avvenire. Loisy ha coscienza di non avere compiuto per parte sua che un'opera negativa; ma altri costruirà. *Alius est qui seminat et alius qui metit*. L'uomo è immortale per l'opera sua nel lavoro dell'umanità (III, p. 336). Questo è il vero concetto dello spirito. « Lo spirito non è solo la potenza di vita morale e sociale che è in ciascuno di noi, ma è il capitale di questa vita superiore, faticosamente accumulato nelle società umane, laboriosamente trasmesso attraverso le generazioni, provvisoriamente confidato a noi tutti e sussistente per noi che da esso teniamo la nostra migliore ragione di essere » (III, p. 465-6).

* * *

Se noi usciamo ora dai particolari per trarre da questi *Mémoires* un'impressione complessiva, dobbiamo riconoscere che essi hanno un alto valore umano. Semplificata dai molti, forse anche troppi particolari, liberata dalla folla di piccole cose e di piccoli uomini in cui spesso si confonde, la vita di Loisy ci appare come la vita d'un grande spirito, che riassume in sé uno dei momenti piú essenziali dell'umanità contemporanea. I *Mémoires* stessi, nella loro semplicità, tradiscono la coscienza di questa grandezza.

In che cosa essa consiste? Non in « Loisy uomo » certamente. Loisy stesso si è posto dinanzi a noi, nei suoi *Mémoires*, con una specie di candore e non ci nasconde nessuno degli aspetti, anche meno simpatici, del suo carattere. Dire che egli abbia un carattere molto umano ed amabile sarebbe un elogio assai ingiustificato. In molti rapporti traspare un carattere duro, poco incline al per-

dono ed all'indulgenza, eccessivamente suscettibile; ciò che non solo gli ha attirato « ardenti antipatie », ma gli ha anche fatto spendere tempo in piccole polemiche e in piccole rettifiche di nessuna importanza obbiettiva. Una riserva moderata, un elogio non abbastanza caloroso bastano per attirare sul capo del corrispondente i fulmini dell'irascibile autore. Non si può negare che egli abbia trattato Mons. d'Hulst piú duramente di quello che si meritasse; si veda p. es. la lettera aspra con cui risponde ad un affettuoso biglietto di Mons. d'Hulst e che egli stesso piú tardi rimpiange d'aver scritto (I, p. 373-4). E Mons. d'Hulst non conserva a Loisy rancore delle sue durezze epistolari. Anche il povero Duchesne non ha del tutto torto quando si lamenta del carattere difficile dell'A. (I, p. 107), che respinge una troppo stretta intimità con l'amico « per garantire l'indipendenza del proprio spirito e del proprio orientamento religioso e morale » (I, p. 113-4). La discussione poco reverente sulla tomba appena chiusa di Duchesne (III, p. 423-8) non è certo una prova d'amicizia. Lo stesso è a dirsi di M. Hebert: l'accenno ironico alla cremazione voluta da M. Hebert (III, p. 324) è assolutamente fuori di posto. Nei rapporti di Houtin e Loisy fa pena vedere il primo, che non ha certo risparmiato prove di interessamento e di affetto a Loisy, trattato con durezza, quasi con acrimonia. Che Houtin sia stato « una spia domestica sotto i colori dell'amicizia » (III, p. 503) è quanto ripugna ammettere: le testimonianze di devozione e di affetto prodigate durante venticinque anni non possono essere state una finzione. Anche Loisy riconosce la bontà radicale della sua natura (III, p. 505). Il giudizio amaro e sprezzante che Loisy esprime sulla sua mentalità, sulle sue idee e sui suoi libri non è giusto e non è imparziale. La stessa discussione con von Hügel è spesso inopportuna e fastidiosa; gli apprezzamenti che egli fa sulla debolezza fisica e sulla decadenza mentale di von Hügel in rapporto allo scrupolo di mettere in luce la divergenza sua dal pensiero di Loisy (III, p. 163-5; 405) sono ingenerosi e ingiusti; perché nella sostanza delle

cose von Hügel aveva ragione; la divergenza vi era e profonda. Il mettere in rilievo con una certa insistenza in un passo di von Hügel (che non era francese) un insignificante errore di lingua (III, p. 280) è quantomeno inopportuno. Lo stesso « angelo di Albi », Mons. Mignot, è trattato con scarso rispetto tutte le volte che si permette di dissentire da Loisy (I, p. 325-6).

L'atteggiamento di Loisy di fronte alla chiesa non è stato rettilineo. Noi non gli faremo certo il torto di dubitare della sua sincerità; della quale nessuno, io credo, può aver mai dubitato. Egli ha ceduto a motivi sentimentali di devozione e di affetto alla Chiesa ed ha sacrificato ad essi la sua libertà e dignità. Le stesse giustificazioni che egli tenta delle successive sue sottomissioni tradiscono una specie di inquietudine sulla loro opportunità morale. E tuttavia la personalità di Loisy è tale che tutte queste imperfezioni del suo carattere passano in seconda linea; coloro stessi che piú ebbero a soffrirne furono i primi a sentire che egli aveva diritto a vedersi perdonate molte cose e non gliene serbarono rancore.

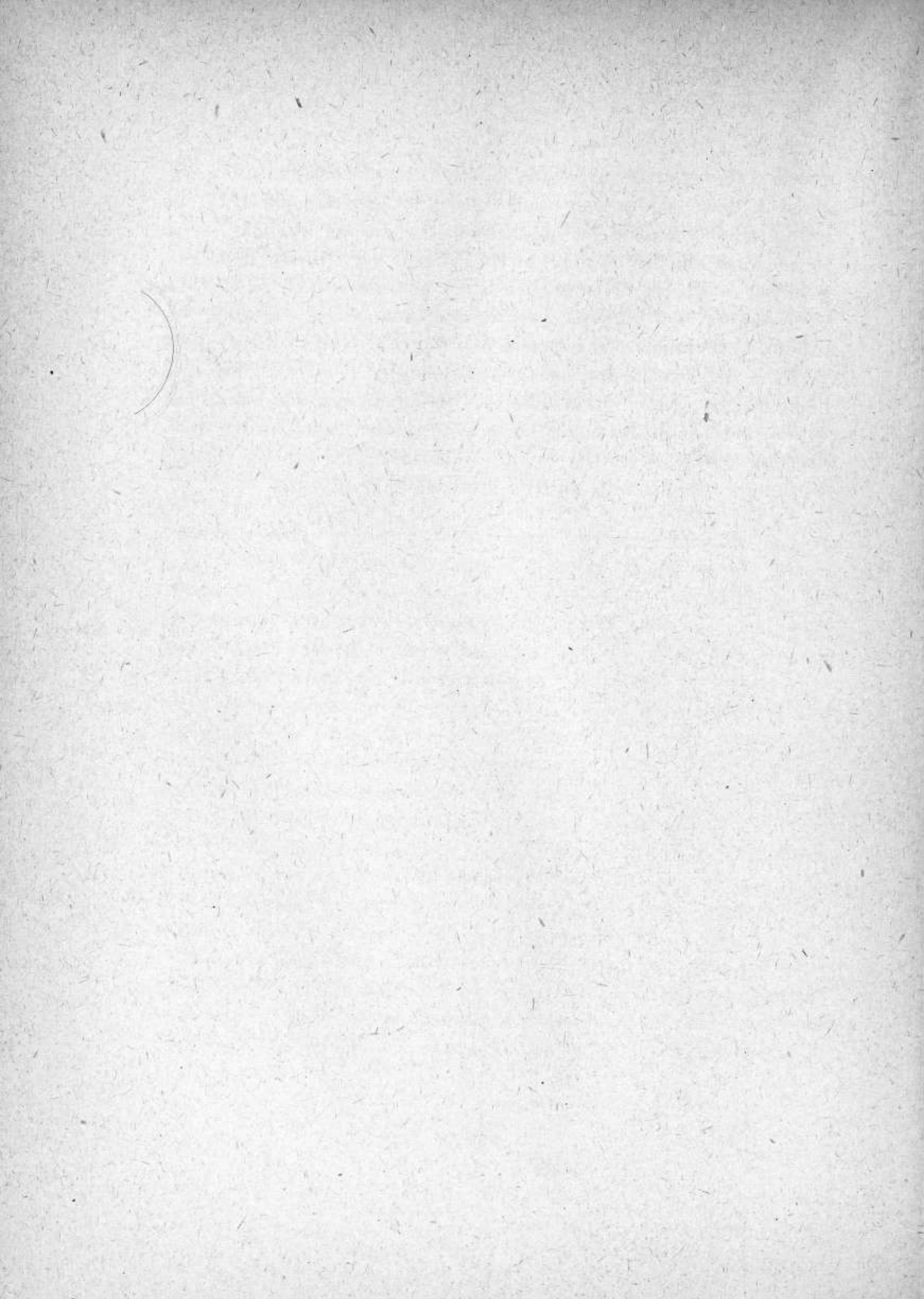
Faremo forse consistere la sua grandezza nella sua opera di critico e di esegeta? Per quanto considerevole essa sia stata, non è questo certamente che lo solleva dal comune livello. Vi sono stati al suo tempo esegeti di maggiore grido, la cui opera è stata piú estesa e piú obbiettiva; mentre l'opera di Loisy si risente sempre fortemente del suo svolgimento subbiettivo. Il ritratto che il giornalista F. E. Dillon tracciò di Loisy e che Loisy stesso riferisce (I, p. 352-3) corrisponde perfettamente alla realtà: in Loisy il critico è stato per lungo tempo sacrificato al teologo: la preoccupazione di salvare in qualche modo con artifizi sofistici, per non dire gesuitici (Loisy stesso usa la parola, I, p. 313), l'accordo della libertà della critica con le esigenze della chiesa, lo ha condotto a compiere prodigi di sottigliezza e di abilità, che sono stati in pura perdita; egli si è travagliato a lungo e dolorosamente intorno ad un problema che anch'egli infine ha dovuto

riconoscere come inesistente. D'altra parte le conquiste della critica anche in questo campo sono rapidamente sorpassate e non fondano una grandezza duratura.

O dovremo porla nella sua opera di filosofo della religione? Pure ammirando l'energia con cui egli si è elevato ad una concezione personale vigorosamente espressa, non possiamo vedere in questo il suo titolo di gloria. Anche von Hügel scrivendo a Loisy si duole con lui che egli si sia perduto in una specie di dilettantismo filosofico, in un campo per il quale gli mancava la profonda preparazione tecnica, abbandonando il campo della critica storica, dove egli era veramente un maestro, « uno spirito naturalmente chiamato per questa materia precisa, uno spirito d'una conoscenza tecnica e di letture specializzate immense » (III, p 400). In fondo egli si è convertito dal cristianesimo ad uno storicismo che risente le influenze di Durkheim e di Bergson (III, p. 333, 367). La distinzione che fa von Hügel in una lettera citata da Loisy (III, p 402-3) tra la religione concepita come un fenomeno intraumano e la religione concepita come essenzialmente metafisica è chiara, e Loisy ha torto nel non volersi riconoscere nella prima categoria. Per quanto egli riattacchi la morale e la religione ad una forza ultima che si cerca essa stessa ed arriva alla coscienza imperfetta di sé nell'umanità, egli riconosce che questa forza è inconoscibile e che la morale e la religione devono essere definite indipendentemente da ogni connessione con essa. E questo storicismo ha, come spesso accade, una secreta tendenza verso uno sfondo naturalistico. Le nozioni decisive per la metafisica sono per Loisy quelle delle scienze fisiche e naturali (III. p 343); e il fine ultimo di tutto lo svolgimento morale sembra essere l'avvenire di quella povera cosa che è la specie umana (III, p. 303).

La vera grandezza di Loisy non è né nella sua esegesi, né nella sua filosofia; ma in qualche cosa che vale ben piú di ogni esegesi e di ogni filosofia: nella sua alta personalità, che attraverso tutta la vita e l'opera sua ha incarnato una volontà insopprimibile di

libertà e di sincerità nella vita religiosa. Guignebert ha avuto ragione di dire nel discorso inaugurale del Congresso del 1927 che sotto questo riguardo la sua personalità era un simbolo: « Voi siete l'uomo che ha lottato, che ha sofferto per i diritti della critica, per la libertà della scienza e del pensiero » (III, p. 526). La forza con cui Loisy seppe attraversare tante vicende e tante delusioni, la decisione con cui pose al disopra di tutto i diritti della verità e della coscienza meriteranno sempre il riconoscimento e l'ammirazione degli spiriti religiosi. Nell'opera sua non hanno vissuto soltanto le aspirazioni di una generazione: essa esprime qualche cosa che è di tutti i tempi e che vive anche nelle età più morte, nel secreto dello spirito, attendendo il risveglio.



LA RELIGIONE

A torto la religione è generalmente considerata come un'attività spirituale particolare, parallela alle altre, al diritto, alla morale, all'arte ecc. Ad essa inerisce inseparabilmente, almeno in potenza, un carattere d'universalità che la differenzia profondamente. Noi vediamo p. es. nel cristianesimo la religione subordinare a sé tutte le altre attività e creare una morale cristiana, una politica cristiana, un'arte cristiana, una filosofia cristiana. In realtà la religione non è un aspetto, ma un grado della vita spirituale che ne unifica e ne subordina a sé tutti gli aspetti. Se noi consideriamo nella sua totalità il processo della vita, quale è schematicamente ritratto dai filosofi, esso ci appare come la liberazione da una limitazione originaria, come il progresso verso una comprensione sempre piú grande, come l'appropriazione d'un'unità che è già nelle cose. Che questa appropriazione venga compresa naturalisticamente come una estensione della vita dell'essere particolare verso complessi sempre piú vasti fino alla vita nel tutto cosmico o piú spiritualmente come la partecipazione ad una coscienza sempre piú profonda e completa della attività dello spirito creatore, poco qui importa, perché l'un aspetto è inseparabile dall'altro. Spiritualmente considerata, la limitazione originaria è un'ignoranza, il progresso verso l'unità è una conoscenza liberatrice. Ma questa contrapposizione dell'ignoranza e della conoscenza liberatrice si traduce necessariamente in una corrispon-

dente contrapposizione pratica. L'essere, che noi pensiamo come spiritualmente piú limitato, è l'essere chiuso in sé, egoistico, impenetrabile alla vita degli altri: il progresso è un'estensione della vita per mezzo della conoscenza, lo scomparire d'una barriera, la penetrazione pratica in un complesso piú largo di vita: la vita nell'unità familiare, nel gruppo sociale, nell'unità di tutti gli esseri viventi, umani e non umani. La rivelazione d'un'unità superiore non distrugge le unità inferiori, ma anzi le assorbe, le compenetra in sé e le perfeziona: il termine ideale è la negazione d'ogni limite, la rivelazione dell'unità assoluta, è la vita nell'unità assoluta. Nell'Apocalissi d'Isaia (X, 13) i principî diabolici dicono: « Noi solamente e fuori di noi nessuno! » Questa è l'espressione simbolica della limitazione assoluta. Dio, l'*Omnitudo realitatis* dei filosofi, è la corrispondente espressione simbolica dell'assenza d'ogni limite. « Attraverso le nubi d'un universo embrionale noi apprendiamo... la possibilità d'uno stato in cui tutti saranno nell'essere definitivo ciò che le gemme dell'albero sono nell'albero, ciò che le miriadi di cellule sono nell'essere vivente — d'uno stato in cui la vita del tutto sarà completa ed in cui gli individui rivivranno nella vita di Dio, vedranno e godranno in lui, canteranno in lui un eterno alleluja »[1]. Quest'unità assoluta può conservare il nome che essa ha ricevuto fin dai tempi in cui l'intuizione dei primi veggenti l'identificò con l'infinita estensione luminosa nel cielo: perché anche quando Dio è posto come una personalità distinta dal creato, egli è pur sempre l'unità perfetta ed il creato è la manifestazione della sua volontà creatrice immutabile: sí che il pensiero non può, senza contraddizione, mantenere di fronte a lui un'attività ed una realtà qualsiasi che sia da lui realmente distinta.

La questione se la religione sia conoscenza, sentimento od azione non ha quindi ragion d'essere: essa è tutto questo insieme, in quanto potenzia in sé tutti i gradi inferiori, tutti gli aspetti

[1] Renan, *L'Antéchrist*, p. 479.

della vita. Tale questione ha ragione d'essere sotto un altro aspetto: sotto quale forma si inizia la vita religiosa? Per un conoscere, per un operare, per un sentire? La maggior parte dei filosofi pone la forma iniziale della religione come sentimento. Ciò è psicologicamente insostenibile: il sentimento è un atto secondario, derivato, che ha origine dal depositarsi, dal solidificarsi (per cosí dire) di innumerevoli atti del conoscere. D'altra parte ciò sarebbe un togliere alla religione ogni possibilità di un fondamento obbiettivo: il puro e semplice sentire è cieco e non può iniziare una direzione obbiettivamente valida. Quindi la religione, pure svolgendo nel corso della sua formazione un ricco contenuto sentimentale, non può essere fondata da un puro e semplice sentimento. Infatti quelli che pongono la religione originariamente come sentimento vi uniscono generalmente l'intuizione che è già tutt'altra cosa.

Questa parola designa comunemente la conoscenza immediata, in cui il soggetto sente la presenza diretta d'una realtà, sente il contatto con qualche cosa di sostanziale, che entra, per cosí dire, nel suo essere medesimo, lo integra ed agisce in lui. Essa si contrappone alla conoscenza astratta, ossia alla conoscenza di quei segni verbali che sono associati con determinate intuizioni ed hanno per fine di richiamarle. È chiaro che i segni verbali, le parole, in questa funzione, sono soltanto uno strumento per conservare e riprodurre le rappresentazioni intuitive che costituiscono il vero conoscere. Essi hanno valore in quanto chi legge od ascolta è in grado di tradurre rapidamente questi segni in rappresentazioni concrete, intuitive: altrimenti costituiscono solo un sapere verbale, che è teoreticamente senza valore. Quando, p. es., si insegna al bambino che Dio è purissimo spirito, gli si insegna delle parole e niente altro. Anche praticamente il solo sapere che sia efficace è il conoscere intuitivo: un campo di battaglia descritto può lasciarci indifferenti: un campo di battaglia veduto è ben altro.

Ora è fuori di dubbio che le nostre prime conoscenze intuitive e anche in seguito la maggior parte delle conoscenze intuitive sono costituite dalle rappresentazioni del senso. In esse noi sentiamo irresistibilmente la presenza di una realtà: il fatto che essa agisce in noi e su di noi ci persuade che noi siamo in presenza di qualche cosa d'attivo e perciò reale, di qualche cosa di realmente altro da noi: quale sia poi questa realtà è una questione ben oscura che qui possiamo lasciare da parte. Abbiamo noi ancora intuizioni d'altro genere? A questa domanda è difficile poter rispondere negativamente. Se il segno della realtà è l'azione, la coazione esercitata su di noi da qualche cosa che si pone cosí come obbiettivamente altro da noi, vi sono indubbiamente altre azioni, altre realtà che non il mondo della rappresentazione sensibile. Ma dove sono queste realtà? Sotto un certo aspetto, esse non possono esserci date se non nella stessa intuizione sensibile, che è il necessario punto di partenza di ogni nostro conoscere. Già da questo discende tuttavia che le intuizioni altre dalla intuizione sensibile debbono essere di natura ben diversa. Le intuizioni sensibili ci sono date integralmente nel mondo della rappresentazione: la quale ci presenta insieme gli elementi dell'intuizione sensibile (i dati, cioè i colori, le resistenze ecc.) e la multiforme disposizione loro, gli ordini, le forme in cui sono disposti. Le intuizioni superiori hanno invece per esclusivo oggetto questi ordini, queste forme: pur avendo nel mondo della rappresentazione sensibile il loro punto di partenza, esse ci rinviano, per virtú di queste forme, ad altre realtà, ad altri sistemi di attività, che hanno nella realtà sensibile la loro manifestazione e tuttavia non sono in essa adeguatamente espressi. Essi vi sono soltanto annunciati, presentiti: e lo spirito nostro deve ricostruirli facendo astrazione dal materiale sensibilmente dato. La conoscenza di queste realtà è sempre intuizione perché esse ci sono date direttamente in una specie di presenza attiva su di noi: ma è un'intuizione formale, cioè l'intuizione d'un ordine, d'una forma,

non d'una realtà ordinata e formata, a noi integralmente presente. Noi abbiamo, simultaneamente ad essa, anche l'intuizione sensibile della realtà in cui la forma s'incarna: ma noi ne facciamo astrazione, per concentrare tutta la nostra attenzione sull'elemento formale. Questo atto di astrazione non è certo il solo carattere che differenzia l'intuizione formale dall'intuizione sensibile integrale. Ogni intuizione formale è tacitamente accompagnata da un complesso di elementi formali analoghi, che come una specie di alone la circonda e si fonde con essa come i toni complementari, che danno il timbro, si fondono col tono fondamentale. Questo complesso è l'espressione potenziale e la preformazione dell'unità sostanziale espressa nella forma corrispondente: unità che in ogni intuizione formale particolare traluce e dà ad essa il carattere della realtà.

Ma che cosa dirige lo spirito quando esso penetra in questo elemento e si sforza di ricostituirne, almeno formalmente, l'unità? Ciò che dirige lo spirito è un ordine inerente alle stesse nostre intuizioni formali, che s'impone a noi come un'evidenza immediata con quella stessa necessità ed universalità che costituisce l'obbiettività della conoscenza. Ogni intuizione formale si rivela a noi per sé come membro d'un ordine che noi apprendiamo solo nei suoi elementi dispersi, ma che tuttavia possiamo tentare di ricostruire per una specie di dialettica interiore, che è la legge dell'unità che li collega. Ogni elemento ne richiama necessariamente altri: e questo collegamento si impone a noi con un'evidenza ed una necessità assoluta. Cosí si costituisce grado a grado la visione d'un'unità, d'un ordine che per la sua realtà sensibile è una legge, una forma, ma che per sé si rivela come una realtà d'un ordine superiore, che è la sostanza stessa della parvenza sensibile

* * *

Il primo di questi ordini che trascendono il senso è il mondo che ci è rivelato dalle intuizioni matematiche. La conoscenza matematica del triangolo è fondata su d'un'intuizione formale, non su d'un concetto: i triangoli visibili non ne sono che i simboli. Quest'intuizione formale non è una creazione arbitraria: è un'intuizione necessaria. I simboli concreti, sensibili, non fondano, ma risvegliano in noi l'intuizione della loro forma ideale: nella quale si rivela, come necessaria, una forma di quell'esigenza assoluta che costituisce il fondamento del nostro Io e del mondo. La forma del nostro spirito si impone come legislazione al mondo della nostra esperienza in virtú della sostanziale identità dell'uno e dell'altro.

Il mondo dei nostri concetti è un altro ordine di intuizioni formali, che si leva sopra il mondo della realtà matematica. I concetti non ci sono dati *a priori,* come non ci è dato *a priori* ciò che vi è ancora di materiale nelle stesse intuizioni formali della matematica: ma ciascuno di essi è una legge, un'unità, che non è meccanicamente ricavata con i processi dell'astrazione e della generalizzazione, ma è il prodotto d'una creazione geniale, d'un'intuizione. E cosí la molteplicità dei concetti si ordina secondo una legge dialettica, la cui necessità è inerente ai concetti stessi. Quest'ordine non è ricavabile per analisi dal dato sensibile (come l'ordine matematico): ma deve essere costruito nella sua totalità dal pensiero. Ogni costruzione di questo genere è naturalmente solo un tentativo: perciò sono possibili innumerevoli sistemi concettuali: e la pretesa di una costruzione dialettica assoluta non può essere che un'illusione. Ma in ciascuno di questi sistemi vi è qualche cosa di vero: ciò che in ciascuno di essi ha valore è lo sforzo di pervenire alla coscienza di quell'unità razionale assoluta che è il fondamento e la sostanza di tutta la realtà. Esso si realizza sempre di nuovo in quell'insieme di i-

tuizioni geniali (formali e necessarie) che costituiscono la scienza e la filosofia.

Una parallela visione della realtà, che in parte contrasta, in parte si completa con la costruzione concettuale, ma è, come questa, un'intuizione formale, è la visione estetica. Anche qui non si tratta di risolvere senza residuo la realtà, che ci è data, in una realtà superiore, ma di liberare dalle parvenze del senso (e tuttavia esprimendola in simboli attinti al senso) l'intuizione di questa realtà: che noi cogliamo qui come necessaria non nei rapporti delle sue identità interiori (ciò che fa il concetto), ma nella sua identità con l'*atman*, con la libertà del nostro profondo essere interiore. Gli elementi estetici si ordinano con un'intima spontaneità in quell'unità formale universale che è l'armonia delle cose: ed ogni visione estetica è l'intuizione di uno degli elementi di questa armonia: in cui il mondo ci si rivela, come bellezza, in una piú profonda, misteriosa unità

Già nella visione estetica il soggetto umano non si contrappone piú semplicemente come centro soggettivo alla sua intuizione formale: ma entra in essa e si confonde nella sua unità. L'occhio è come immerso nella sua visione: il soggetto nella sua separazione scompare e si identifica con l'unità che è oggetto della sua intuizione. Lo stesso avviene, ed in piú alto grado, nell'intuizione morale e religiosa. In queste l'intuizione si trasforma in una specie di presenza superiore alla conoscenza: presenza che è tuttavia sempre in primo luogo conoscenza d'uno stato, coscienza del sé nella sua unità immediata con una realtà piú alta, nella quale si è immedesimato senza perdersi. L'identità, che nell'intuizione logica ed estetica è ancora sentita come necessità inerente, per virtú dello spirito, alle cose, qui è immediatamente sentita come una necessità universale ed assoluta, a cui anche il nostro spirito deve subordinarsi. Solo in quanto è originariamente conoscenza, può questa intuizione passare poi nel sentimento e nell'azione. « Il grande amore, dice Leonardo, nasce dalla grande

cognizione della cosa che si ama e, se tu non la conoscerai, poco o nulla tu la potrai amare ». La morale è generalmente ricondotta al sentimento: ma questo non ha mai funzione iniziatrice e direttiva: ad esso antecede od ha anteceduto sempre un'intuizione. Anche per Kant il principio morale è l'intuizione d'una legge formale: e questa legge è rivelazione, espressione d'una realtà superiore. Quale è questa realtà? Si ricordi che cosa è nell'essenza sua, per Schopenhauer, l'atto morale: è pietà, rivelazione dell'unità spirituale degli esseri. L'essere duro, egoistico, è un essere chiuso in sé, cieco: il sorgere della pietà è il cadere d'un velo, è un'intuizione, una rivelazione. Intuizione di che cosa? Dell'unità spirituale piú vasta, di fronte a cui la separazione degli esseri è parvenza e la limitazione dell'essere egoista è cecità, illusione, colpa. Che noi ci troviamo qui dinanzi ad una realtà lo vediamo con sicurezza dall'azione che essa esercita su di noi, come principio della volontà morale. Ma questa realtà spirituale noi non la cogliamo in sé, bensí solo negli elementi che essa unisce. Questi elementi sono gli altri esseri spirituali, umani e non umani. Non solo gli uomini, ma anche gli animali sono capaci di sentimenti e di atti morali e sono legati a noi da vincoli morali: la pietà è un vincolo morale. È vero che i piú se ne servono come di cose, senza attribuir loro alcun diritto morale: ma il pensare e l'agire dei piú non costituisce una norma: e d'altra parte non si è comportato un tempo cosí l'uomo con l'uomo? L'intuizione morale è pertanto solo l'intuizione d'una forma: che appare a noi come una legge avente nel nostro intimo l'origine sua, in quanto riconosciamo che anche noi, per la parte nostra migliore, facciamo parte di questa grande società spirituale. L'unità spirituale resta per l'uomo, nella vita morale, solo un presentimento ideale: essa gli è data in forma diretta e concreta solo come vita d'una collettività e come legge di questa vita.

Quando lo spirito, per la perfezione delle sue attività infe-

riori, si apre all'intuizione dell'unità universale ed assoluta, allora comincia la vita religiosa. Quest'intuizione non è, ben si comprende, un semplice sguardo universale gettato sulla natura esteriore; vi è al di là del mondo della natura una realtà assai piú vicina a noi e piú vasta, il mondo sconfinato dello spirito, in cui si risolve, in ultimo, anche la natura. Essa si sforza di comprendere, nella sua unità, questa totalità dispersa; come la visione estetica va verso l'unità delle cose nella loro armonia, cosí l'intuizione religiosa tende verso quell'unità secreta, che è la vita e la sostanza delle cose nella loro verità. Anche quest'intuizione, come intuizione formale, non può sussistere indipendentemente dalla realtà immediata del senso: essa ha in questa realtà il suo punto di partenza ed anche in seguito è costretta a servirsi degli oggetti sensibili come immagini ed a pensare l'unità divina delle cose con i simboli piú alti. Gli stessi predicati della vita spirituale umana, come la ragione, la bellezza, la bontà, sono semplici simboli, che hanno valore soltanto dal punto di vista pratico: il loro contenuto, che non ha senso fuori dei rapporti umani, ne mette in luce la radicale insufficienza.

Come l'intuizione morale, cosí anche l'intuizione religiosa non è solo intuizione esteriore dell'unità, ma coscienza della partecipazione nostra a quest'unità, della presenza di noi in Dio. Tenuto conto del necessario simbolismo, noi possiamo rappresentarci l'intuizione religiosa come la coscienza che noi acquistiamo di essere un momento di una grande Volontà buona, la quale è la realtà ed il valore delle apparenze del mondo ed alla quale dobbiamo servire con fedeltà ed abbandonarci con fiducia nella vita e nella morte. La visione religiosa non deve quindi venir pensata come un'illuminazione istantanea o come un atto di tutte le ore: essa è un'elevazione dello spirito che si conquista e si conferma attraverso uno sforzo costante. Ma il suo inizio è un « vedere », ed un vedere necessario, un'intuizione formale *a priori*. l'esistenza di Dio è perciò ben posta nello spirito per un atto *a*

priori: ma non per una dimostrazione logica, bensí per una preparazione spirituale che rende poi possibile questo atto; come la riflessione sull'esperienza sensibile rende possibile (ma non dimostra) la verità *a priori* della matematica. Se noi chiamiamo ragione l'attività dello spirito che dall'esperienza si eleva alle intuizioni piú alte secondo un processo universalmente valido e necessario, noi possiamo dire che l'intuizione religiosa *a priori* è l'atto piú alto della ragione.

* * *

Quest'intuizione dà un nuovo indirizzo a tutta la nostra vita spirituale: per l'uomo religioso il mondo apre i suoi sensi, diventa un altro. E con questa trasformazione si mutano anche i valori delle cose: la vita religiosa non è solo una nuova visione, ma un nuovo abito che trasfigura tutta la personalità. La prima esigenza della vita religiosa è un'esigenza teoretica: è il bisogno di fissare la sua visione in un sistema di simboli che servano alla sua espressione e trasmissione. Sia che essa si valga per questo delle creazioni della fantasia estetica o delle costruzioni del pensiero logico, si tratta in ogni caso sempre soltanto di una veste simbolica inadeguata. La visione dei primi « veggenti » religiosi è sempre essenzialmente immaginativa, estetica; l'arte e la religione nelle origini si confondono. Questa è la visione che ha creato i miti, i quali appariscono a noi come immaginazioni bizzarre solo perché la connessione con l'intuizione religiosa che ha dato loro origine non può piú da noi venir ristabilita; sono metafore, immagini, che non hanno l'universalità delle formazioni logiche e che perdono rapidamente il loro senso profondo. Piú tardi, con lo svolgimento del pensiero logico, l'intuizione religiosa dà origine alla filosofia; che sorge come critica, trasformazione ed interpretazione dei miti e in appresso, al pari dell'arte, si costituisce come attività indipendente, dimentica spesso della sua finalità originaria ed essenziale.

Praticamente la vita religiosa subordina a sé i nostri sentimenti e le nostre azioni, rivolgendo a sé, potenziando ed approfondendo tutto il contenuto della vita morale Questo è il grado della vita che antecede e condiziona la vita religiosa; non vi è religione senza moralità. Ben s'intende che per moralità dobbiamo qui significare non la moralità esteriore, la legalità, la correttezza ecc., ma la moralità interiore in tutto il suo rigore ed in tutta la sua purezza. Questa consiste, come si è veduto, nel riconoscimento pratico dell'identità che ci lega con tutti gli esseri capaci di stringere con noi una società spirituale e si traduce nella giustizia e nella carità. Essa non ha quindi il suo fine solo nell'alleviare i mali altrui. Come sarebbe questo molte volte un fine indegno! Ed in ogni caso le nostre forze non vi sono adeguate. Anche Schopenhauer ha già notato chiaramente che il fine della pietà non è negli altri ma in noi. Nella pietà, anche quando essa ci inclina verso il soffrire d'un umile essere animale, noi cerchiamo in fondo qualche cosa di metafisico, noi apriamo oscuramente l'essere nostro ad un'unità spirituale che ci lega verso quell'essere. Come? Noi non lo sappiamo; come non lo sappiamo anche nella pietà verso l'uomo Questa realtà è qualche cosa che agisce in noi; ma noi l'apprendiamo solo nei suoi elementi come una forma, una legge.

La pietà è quindi già un atto di elevazione spirituale e nello stesso tempo di attrazione, di solidarietà: anche il bene materiale, che si fa agli altri, è sempre fatto in fondo per la possibilità della loro elevazione spirituale Per questo si dice: ama il tuo prossimo come te stesso Ma chi è il prossimo? Il prossimo è dappertutto dove troviamo una bontà che ci viene incontro, dove sentiamo la presenza d'uno spirito prigioniero della sua veste che aspira anch'esso verso l'unità! Non è il livello intellettuale che decide del valore spirituale d'un essere; l'attività intellettuale resta il piú delle volte nel vestibolo esteriore. Ciò che decide del valore spirituale è il livello morale, è la bontà, che può

trovarsi anche in ogni piú umile essere. Vi sono anche tra gli uomini degli esseri umili, che nascondono in sé lo spirito d'un eroe o d'un santo; mentre la sapienza dei dotti è quasi sempre soltanto sapienza mondana che finisce miseramente in sé come un fiore che fiorisce senza portare il suo frutto.

Sembrerà ad alcuno che questo concetto della moralità non includa in sé tanti elementi che pure noi siamo stati abituati a considerare come facenti parte della stessa; il perfezionamento di sé, la temperanza, la purità ecc. Ma ciò non è esatto. Se noi dobbiamo realizzare l'unità morale col prossimo, noi dobbiamo essere e sentirci degni del prossimo; non si può esercitare la carità in modo delicato ed alto con uno spirito grossolano e sensuale. Perciò il dovere morale della pietà esige da parte nostra un'opera di perfezionamento e di purificazione. Tutti i nostri doveri morali sono compresi nella giustizia e nella carità.

La religione non accoglie soltanto in sé la carità, ma la trasforma. La moralità può già essere considerata come un primo grado di religiosità, in quanto nella legge morale ci parla qualche cosa che trascende l'individuo empirico. Ma l'essere puramente morale ignora da che cosa discenda la legge. Nella religiosità la moralità acquista coscienza del suo valore trascendente, sa di essere un precetto divino. La religione sola può dare quindi alla moralità quell'inflessibilità assoluta che è postulata dalla sua legge. L'uomo religioso sa chiaramente che tutto ciò che appartiene a questo mondo non ha alcun valore di fronte alle legge che parla alla sua coscienza, per la quale egli è già reso partecipe di un ordine assoluto. *Porro unum necessarium*. Per questo approfondimento del concetto del dovere, la religiosità ne estende anche il campo. Il centro di gravità dell'azione morale si ritrae dalla sfera esteriore delle ripercussioni pratiche nell'interno dell'individuo, nella direzione morale della volontà, nella trasformazione di tutta la personalità: quindi acquista un senso la preparazione, l'ascetica (nel senso di esercizio della volontà morale, non

di negazione), si ridesta un senso piú delicato e profondo dei doveri della carità, del valore della semplicità e della rinunzia, della necessità del sacrificio di se stesso sull'altare della sofferenza universale.

* * *

A queste attività teoretiche e pratiche, che appartengono ancora piú alla preparazione della vita religiosa che alla religione vera e propria, si aggiungono, come coronamento, le attività religiose specifiche della preghiera e del rito. Nella preghiera si confondono lo spirito teoretico e il pratico: essa è un atto di elevazione verso l'unità divina, uno sforzo verso l'unione con Dio. Essa non è quindi una domanda: questa è solo una degenerazione superstiziosa della preghiera. È vero che nei momenti piú tristi, quando il mondo ci abbandona, il nostro cuore si volge come per un secreto istinto verso l'al di là a cercarvi consolazione ed aiuto. Noi possiamo anche legittimamente pensare che gli esseri cari scomparsi siano ancora uniti a noi nella loro esistenza migliore e possano esercitare un'azione sulla nostra vita. Ma questo rifugio del cuore non è una domanda interessata: è una dedizione, una rinunzia alla nostra volontà, un abbandono delle cose nostre piú care nelle mani degli esseri per i quali ci sentiamo piú intimamente uniti con Dio. Nemmeno quindi la preghiera è una lode di Dio: che è raramente sincera ed è solo un atto di adulazione servile. Essa è sempre un atto individuale; non è legata a luoghi ed a parole La preghiera liturgica, collettiva, delle chiese non è piú una preghiera, è un rito. Gesú dice: quando vuoi pregare, va nella tua cameretta, chiudi la porta e prega in segreto. I grandi santi amavano pregare nelle foreste: anche Gesú si allontanava a pregare di notte nella solitudine. Generalmente nelle chiese si adottano le preghiere dei grandi spiriti religiosi come per appropriarsi il loro stato d'animo: ma la vera preghiera deve scaturire dall'intimo nostro. La miglior preghiera anzi è il silenzio;

per solito pregano solo coloro che non sanno pregare. Le parole possono servire ad evocare ed a fissare in sé gli stati d'animo della preghiera: ma sono sempre ancora un'espressione imperfetta.

Ora quali sono questi stati d'animo? Il primo è uno sforzo, un'elevazione verso la contemplazione dell'unità divina. La ragione (sia la ragione immaginativa con le sue creazioni mitiche, sia la ragione speculativa con le sue concezioni filosofiche) porta lo spirito fino al limite: essa gli offre le piú alte creazioni simboliche, dalle quali lo spirito deve fare astrazione per levarsi ancora piú in alto. Esso non ha allora piú nulla di determinato; l'atto suo, spogliato dal materiale simbolico, non è piú che intuizione formale, un presentimento e nulla piú. Tuttavia questa intuizione formale suprema non è un'astrazione vuota; lo spirito vi associa, come in uno sforzo supremo di visione, tutto il contenuto dell'*omnitudo realitatis* che ha nell'intuizione formale l'espressione della sua unità; e cosí s'acquieta in una visione che certo è solo l'adombramento d'una visione simbolica piú alta, ma che praticamente è una liberazione ed un'elevazione, o, come dice Plotino, « una presenza migliore del sapere ». Questa « presenza » non è la conoscenza definitiva di Dio, ma lo sforzo piú alto verso tale conoscenza: e quindi è sempre ancora determinata ed orientata da tutto il sapere imperfetto che antecede. Questa è la vera mistica, mistica intellettiva e razionale: tutti gli stati sentimentali ed immaginativi che la mistica comune aggiunge a questo stato contemplativo (estasi ecc.) sono soltanto forme degenerative che accompagnano la religiosità inferiore. Essi possono essere profondamente interessanti per la psicologia: ma non hanno per la religione alcun valore.

Il secondo stato d'animo della preghiera è la conseguenza dello sforzo verso la contemplazione mistica di Dio; è l'abbandono delle realtà inferiori, il tentativo di ridurre anche se stesso, i propri pensieri e la propria volontà all'unità divina. Anche qui l'avvicinamento a Dio è realizzabile soltanto per mezzo d'una serie

di negazioni che tendono a stabilire un'approssimazione superiore: ma tutto questo processo è diretto ancora ed orientato dal contenuto positivo e razionale che esso reimplica in sé e supera. La volontà eroica di carità e lo spirito superiore di rinunzia, che accompagnano l'unione mistica, sono sempre ancora diretti nello stesso senso della carità e della rinunzia che procedono dalla volontà morale ispirata dalla ragione. Tutte le altre esaltazioni ascetiche sono aberrazioni: e le pratiche della mistica unitiva indiana (*yoga*) sono sottigliezze artificiose che non hanno alcun valore religioso.

Il rito è essenzialmente un'attività simbolica diretta a provocare ed a mantenere presente l'intuizione religiosa e le disposizioni sentimentali che l'accompagnano. L'atto simbolico deve naturalmente già avere in sé qualche cosa di grave, di solenne, di affine all'emozione religiosa che esso deve ridestare. Si capisce perciò come i simboli piú efficaci vengano dall'arte, la quale suscita un'emozione affine all'emozione religiosa e nelle origini fu la prima forma di attività religiosa. Tutte le arti hanno esercitato, in ogni tempo, una funzione rituale; si pensi p. es. al silenzio solenne delle vaste chiese! S. Domenico e S. Francesco Saverio amavano pregare a notte alta nelle chiese deserte. Ma l'arte rituale per eccellenza è la musica, che è stata nei suoi inizi arte religiosa. Piú che tutte le altre arti essa ha un carattere metafisico: le sue creazioni mormorano confusamente al nostro spirito ciò che la filosofia e la religione ci diranno poi in chiare parole. L'uso della musica nelle chiese è stato complicato da considerazioni rituali, che non hanno alcuna importanza: ciò che per noi è essenziale è che la musica ha, nelle sue forme piú alte, un carattere religioso e può essere oggi ancora uno dei mezzi piú efficaci di preparazione e di espressione dell'emozione religiosa Specialmente nel canto corale la musica, la quale suscita per sé un mondo di pensieri intimi, che ciascuno svolge poi secondo la natura del suo spirito, è diretta dalle parole nel senso religioso.

Esso ha avuto sempre una grande importanza nel culto. I salmi erano inni cultuali cantati nel tempio: la chiesa adottò sin dalle origini questo patrimonio cultuale aggiungendovi le creazioni proprie. La musica e il canto ebbero gran parte nelle chiese gnostiche e nel manicheismo: il piú ricco tesoro della chiesa riformata è la raccolta dei suoi corali.

Vengono in ultimo i riti propriamente detti, cioè le azioni simboliche in vero e proprio senso, come sono p. es. il battesimo e la cena eucaristica. Generalmente questi riti sono azioni simboliche che avevano in origine un senso figurato trasparente, ma che poi, attraverso la trasmissione tradizionale prendono un valore formale per sé, mentre va perduta la coscienza del loro significato originario. Il battesimo era in origine un vero lavacro, una purificazione che era simbolo della purificazione interiore: la cena eucaristica è stata in origine un atto di solidarietà religiosa. Ma in appresso, nel corso della tradizione, è avvenuto di essi ciò che è avvenuto dei miti: che in origine avevano certo un senso religioso immediatamente presente allo spirito e che in seguito si sono oscurati sí da diventare per noi in gran parte degli enigmi indecifrabili. Anche i riti sono per lo piú come parole d'una lingua che noi non comprendiamo piú. Perciò, sebbene il formalismo conservatore della chiesa li abbia trasformati in sacramenti, cioè in azioni sacre aventi valore per sé, indipendentemente dal loro senso spirituale, essi costituiscono per la nostra religione un peso morto e non hanno piú per noi alcun valore.

* * *

Queste riflessioni sui riti ci richiamano ad un aspetto essenziale della religione che noi, nella nostra considerazione astratta, abbiamo finora lasciato da parte: essa è un fenomeno sociale. La religione è il grado piú alto della vita spirituale: essa è possibile solo in una società nella quale ha avuto luogo uno svol-

gimento spirituale considerevole e se guardiamo intorno a noi, ci si presenta sempre come tradizione religiosa, come il patrimonio di collettività che la tramandano: la religione dell'individuo è sempre condizionata da quella della collettività. Ma la religione collettiva è ben altra cosa dalla religione che abbiamo veduto sorgere come un'intuizione formale *a priori* negli spiriti singoli.

La tradizione religiosa sembra avere rispetto alla religione individuale una funzione secondaria, ma essenziale: quella di conservare e di trasmettere la verità e la vita religiosa. Che cosa accadrebbe della religione nelle età di barbarie, quando ogni luce spirituale sembra spenta, se un'organizzazione esteriore, che trae dalla religione la propria forza, non ne conservasse quasi inconsciamente i documenti e lo spirito? Soltanto la tradizione può assicurare la continuità e lo svolgimento della vita religiosa. Ma questo beneficio ha il suo lato oscuro: la tradizione è necessariamente anche adattamento e degradazione. Gli spiriti creatori sono, nel campo religioso, estremamente rari: la trasmissione della religione è in generale opera di imitazione e di ripetizione. All'entusiasmo primitivo succedono il legalismo ed il formalismo: il nucleo sostanziale si dilegua: i fenomeni secondari invadono il contenuto della religione e ne prendono il posto. Anzitutto la tradizione arresta la religione in concezioni ed istituzioni immobili che sono le forme d'un tempo solo: cosí col mutare dei tempi la verità diventa errore e il diritto torto. In secondo luogo essa la adatta alle nature inferiori e comuni: la religione è subordinata alla mentalità ed alla bassa moralità della moltitudine. È vero che di tempo in tempo sorgono degli spiriti che reagiscono e, rinnovando, restaurano: le menti filosofiche oppongono alle dottrine tradizionali i risultati dell'esperienza e della ragione: gli spiriti religiosi combattono, per religione, le forme religiose degenerate fatte strumento di interessi personali e si sforzano d'infondere nei vecchi simboli un'ispirazione nuova. Ma la storia

delle religioni è una sequela di riforme e di decadenze: le riforme ricadono ben presto negli stessi abusi che intendevano riformare: i caratteri degenerativi sembrano inerire necessariamente alla religione come tradizione. La società religiosa si trasforma rapidamente in una società terrena, in uno stato: e questo ci spiega perché la religione adotti allora come mezzo di difesa e di espansione quello che dovrebbe essere piú lontano dalla sua natura: la forza materiale, la violenza.

Nelle chiese l'attività « profetica », l'ispirazione, è rapidamente repressa in favore della tradizione dogmatica. Ad ogni visione « profetica » è essenziale, come si è veduto, un simbolo, un complesso rappresentativo o concettuale in cui essa s'incarna. Nelle grandi religioni popolari questo complesso è sempre necessariamente un complesso rappresentativo, mitico: la verità non è accessibile alle moltitudini sotto altra forma. Ma d'altra parte queste visioni mitiche, che non hanno l'universalità delle formazioni logiche, perdono rapidamente il loro senso originario e si mettono in opposizione con la nascente mentalità filosofica e scientifica. Quest'insufficienza del mito fa sí che tosto o tardi esso viene sottoposto ad un'elaborazione logica: allora sorge quella forma intermedia che è la « teologia ». Già le antiche religioni dei misteri hanno avuto le loro « teologie »: anche il buddismo, che pure è nelle origini una religione filosofica, si è incorporato, nel suo svolgimento, un materiale mitico e si è creato una teologia dogmatica. Tutti questi sistemi cercano, come la teologia cristiana, di stringere in un sistema logico un materiale mitologico: impresa che, come si comprende, è senza vie d'uscita. Perciò la verità teologica viene giustificata col ricondurla ad una rivelazione divina e il suo contenuto viene trasmesso come un credo dogmatico immutabile, che chiude la via al progresso intellettuale ed è un ostacolo anche allo svolgimento della vita religiosa.

Dal punto di vista pratico le religioni tradizionali fissano egualmente le regole della condotta in un codice di precetti im-

mutabili: e la perfezione morale è fatta consistere nell'osservanza scrupolosa di questo codice, che è opera puramente umana. La vera potenza legislativa, che è la coscienza, è qui asservita ad un'autorità esteriore, cioè è negata: le leggi morali, che sono sempre solo approssimazioni ad un ideale non mai raggiunto, diventano formule stereotipate, che bisogna mantenere nella loro esteriorità. Di qui le due degenerazioni di ogni morale religiosa dogmatica, che Gesú flagella nei Farisei: la casistica e l'ipocrisia. Lo stesso accade delle attività puramente religiose, delle preghiere e dei riti: che spogliati della loro vita interiore, diventano anch'essi formule e prescrizioni sacramentali, istituti aventi nella loro forma esteriore la loro validità ed efficacia. Onde la vacuità di quel formalismo cerimoniale che Gesú condanna e che in ogni tempo gli eretici hanno rimproverato acerbamente alla chiesa cattolica. Ben s'intende che le qualificazioni di formalismo ecc. non hanno qui alcun senso di biasimo La chiesa, la religione popolare tradizionale, deve necessariamente assumere queste forme e le assume sempre. Esse sono come il prezzo che dobbiamo pagare per la conservazione della vita religiosa in mezzo ad un'umanità che, nella sua grandissima parte, non è religiosa.

* * *

Quale deve essere allora, di fronte alle chiese, l'atteggiamento delle anime sinceramente religiose? Se la religione, come religione tradizionale, è necessariamente quello che è, ogni speranza di un rinnovamento radicale è illusoria. Infatti l'esperienza insegna che le riforme universali non hanno mai raggiunto il loro scopo: e quando in apparenza lo hanno raggiunto, hanno generato dal loro seno nuovi abusi e nuove degenerazioni. Quante volte la « riforma » non è stata ancora riformata! Ed essa ha sempre ancora bisogno di riforme come prima. Un correttivo piú efficace è invero, nelle età religiose, la costituzione di piccole chiese: le vere

chiese, secondo l'idea dell'età apostolica. È appunto quest'esigenza che ha sempre dato origine, nel seno delle grandi religioni, a delle società religiose piú ristrette, variamente costituite ma in ogni modo sempre rivolte a ravvivare nel seno d'un piccolo gruppo quello spirito religioso che la religione tradizionale non era piú in grado di offrire. Questo è il movente che diede origine nella chiesa cattolica agli ordini ed alle congregazioni: sebbene il loro spirito sia stato quasi sempre neutralizzato dalla chiesa, che se ne attribuí la direzione o, dove ciò non fu possibile, le respinse e le represse come eresie. Ma nelle chiese riformate esso è stato la sorgente d'una vita religiosa libera e fervida: anche oggi le chiese cristiane veramente vive sono gruppi di piccole associazioni legate fra loro non da un'autorità esterna, ma dalla comunione spirituale e dal vivo senso di tolleranza e di carità che le ispira.

La prima esigenza della vitalità di queste società religiose è lo spirito di libertà: la vita religiosa è eminentemente opera di libertà. Anch'esse hanno bisogno di un dogma, cioè d'una base teoretica comune; ma il dogma deve essere inteso come punto di partenza, non come vincolo immutabile delle intelligenze. Senza un accordo in alcuni punti fondamentali nessuna associazione religiosa sarebbe possibile. Ma questo accordo non deve fissare altro che l'indirizzo: le credenze determinate, entro i limiti compatibili con questo indirizzo, devono restare libere. Cosí p. es. i mennoniti esigono semplicemente che il fedele creda nell'immortalità dello spirito: il come non è definito e non può venir definito. Noi sappiamo d'altra parte che qualunque concezione determinata relativamente a questi punti non può essere che una verità simbolica: ora che serve l'imporre un simbolo anziché un altro?

Massimamente importa anzi che sia tenuto lontano, come segno di dogmatismo e d'intolleranza, ogni tentativo di propaganda e soprattutto ogni pretesa di voler imporre agli altri, anche solo con l'insegnamento, le proprie dottrine personali. Questo è set-

tarismo, è segno di presunzione e d'ignoranza. Dico anche d'ignoranza, perché chi veramente sa, sa anche quanto poco possiamo sicuramente sapere e quanto è ridicolo il voler erigere delle opinioni in verità assolute. Cosí, p. es., che senso ha il disputare sulla personalità o impersonalità di Dio? Chi ha un concetto adeguato di Dio sa che il riferire a lui questi concetti umani è un assurdo: egli è sopra tutti questi limiti. Basta essere d'accordo su questo punto: nel pensarlo poi sotto questo o quell'altro simbolo ciascuno deve essere lasciato libero.

Ciò che importa sommamente invece è che nel seno delle comunità religiose venga reintegrato un senso di moralità severa: d'una moralità fondata sulla legge interiore dello spirito, che giudica delle azioni non secondo la loro correttezza esterna e la loro conformità ai codici sociali ed ai preconcetti tradizionali, ma secondo il loro valore umano in rapporto alla carità ed alla giustizia. Quindi una morale intelligente e tollerante per le miserie e debolezze umane: come la morale di Gesú che tratta con pietà la cortigiana ed assolve l'adultera. Ma nello stesso tempo una morale rigida e senza pietà contro le ipocrisie sociali: senza uno spirito sincero di carità ed un rigoroso senso di giustizia nessuna vita religiosa è possibile. I quaccheri sottopongono l'ammissione nella loro chiesa ad un delicato, ma rigoroso esame della moralità di chi chiede di venire in essa accolto.

Cosí per ultimo dovrebbe essere ripudiato ogni formalismo rituale fondato solo sulla tradizione. Che senso ha, p. es., per noi il battesimo? Che senso ha ancora la cena eucaristica? Sono simboli tramontati per sempre. Quando si accoglie un rito od un simbolo solo per rispetto alla tradizione, si accoglie qualche cosa di falso. Il rito vero e vivo non sa d'essere un rito: è un'espressione spontanea che si immedesima con il sentimento corrispondente. D'altra parte il rito è un'espressione necessaria che ha un'azione unificatrice e fortificante: tutti sanno quanta parte abbia il rito, cioè il simbolismo pratico, in tutte le forme della

vita sociale. Una vita religiosa senza riti, cioè senza un'espressione pratica simbolica, non è possibile. Una società religiosa senza riti, che si accontentasse di celebrazioni intellettuali, sarebbe un'accademia, non una chiesa. Predire quali debbono essere le azioni rituali in una società religiosa non è tuttavia possibile: ciò sarebbe un andare contro la loro legge fondamentale, che è la spontaneità. In questo punto non è possibile stabilire altre regole che quella della sincerità e della libertà dell'espressione: ogni rito che diventa un atto convenzionale, diventa una menzogna, un principio di degradazione. Genericamente però questo possiamo dire: che le forme piú elevate dell'espressione simbolica non possono venire alla vita religiosa se non dall'arte: la musica specialmente e il canto corale dovrebbero anche oggi essere la prima forma di espressione del sentimento religioso collettivo.

* * *

Tutte queste condizioni sono fondate su d'un'ipotesi: che sia possibile il fiorire delle piccole chiese, delle vere chiese. Ma è un'ipotesi che l'età nostra sembra escludere. Ed allora? È possibile una religione individuale? La tradizione sociale ha tanta parte nella vita d'uno spirito religioso, che senza di essa una vita religiosa non sembra possibile. E lo sforzo che richiede la conquista d'una religiosità personale, tanto piú in tempi nei quali l'individuo è esposto da tutte le parti all'azione degradante d'un ambiente radicalmente irreligioso, è cosí grave che molte anime timorate se ne ritraggono disanimate. Tuttavia dobbiamo ricordare che la tradizione sociale è solo un ausilio, e non sempre salutare, della religione individuale; e che il principio della vita religiosa non è nelle associazioni o nelle chiese, ma è nel secreto dell'anima nostra. L'associazione religiosa è un aiuto alla debolezza, non una necessità. Spinoza non fu né mennonita, né sociniano, né collegiante.

La costituzione d'una religione personale deve compiere da sé tutta la preparazione teoretica e pratica che l'individuo normalmente riceve dalla società religiosa di cui fa parte. Ma l'assenza d'una società religiosa non vuol dire che l'individuo sia totalmente rinviato alle sole sue forze e non possa attingere alla tradizione sociale diffusa gli elementi della sua educazione religiosa. I grandi spiriti del passato parlano ancora sempre a chi li sa intendere nei documenti che ce ne tramandano la sapienza. È vero che l'individuo deve scegliere da sé e costruire da sé con questi elementi una visione ed una vita personale. Ma in quest'opera due fattori entrano in conto: lo spirito religioso e gli elementi esteriori. Ora quando il primo è veramente uno spirito vivente, sincero e profondo, poco importa in fondo l'altro fattore. Lo spirito è a se medesimo un maestro interiore che elegge la propria direzione e non erra. Non è sempre necessario essere filosofi, come non basta essere filosofi: ai santi può bastare anche un umile sapienza. Una mentalità logicamente coltivata ha bisogno d'un'iniziazione filosofica, i cui risultati sono del resto in gran parte negativi: la somma sapienza è una dotta ignoranza. Ma un'anima rivolta sinceramente a Dio trova facilmente la sua via anche attraverso le tenebre del mito: per una specie di istinto spirituale essa elegge, lascia, interpreta e giunge in fine allo stesso risultato a cui giunge la mente religiosa filosoficamente educata. Il che non vuol dire naturalmente che questa possa voler rinunziare alla via che la sua natura esige: ciò sarebbe veramente un imbestiarsi e un andare contro alla vocazione divina.

Tanto meno è indispensabile l'aiuto della tradizione esteriore nell'attività piú propriamente religiosa, che è in grandissima parte opera strettamente personale ed interiore. Nell'espressione interiore dell'intuizione religiosa e nella traduzione di quell'intuizione nella vita — che sono le due grandi parti della mistica — l'azione del maestro e delle chiese non può avere che ben poca importanza. Anche qui lo spirito religioso è certamente rinviato

al ricco materiale mistico di tutte le religioni: ed in quest'elaborazione deve costantemente essere diretto ed orientato dalla sua preparazione intellettuale e dalla sua autoeducazione morale. La prima tratterrà lo spirito filosoficamente coltivato dalle speculazioni fantastiche dei teosofi: la seconda lo guarderà dalle aberrazioni pratiche della mistica e dalle divagazioni sentimentali, che sono dovute in gran parte solo a un desiderio egoistico di parere e di compiacersi di se stessi. Ma anche in quest'opera direttiva chi in ultimo veramente agisce è sempre il maestro interiore, la coscienza profonda che parla nell'uomo religioso quando egli si pone sinceramente dinanzi a se stesso. L'individuo deve perciò saper compiere da sé quest'ultimo passo. Chi può pensare, senza sorridere, ad un corso di mistica? Lo stesso ammaestramento filosofico qui non ha piú nulla da dire: esso è come Mosè che addita la terra promessa, ma non vi entra. La filosofia del resto è solo, come si è veduto, una preparazione, uno strumento per una vita che è sopra la filosofia e nella quale confluiscono correnti spirituali che vengono per altre vie e per altri porti. Il che non è, come potrebbe parere, né una contraddizione, né una diminuzione di quel principio razionale a cui abbiamo ricondotto l'intuizione religiosa: perché anche in queste correnti parla, solo in lingua diversa, quell'unica sapienza, quell'unico spirito che ha per noi nella filosofia la sua estrinsecazione piú alta.

UN CRISTIANESIMO DUALISTA*

I

1. - Le duemila settecento e settantasette pagine, che W. Monod, pastore riformato e professore alla Facoltà di Teologia protestante di Parigi, ci presenta come il suo testamento spirituale (I, p. XIV), offrono un interesse molto vario. L'A. stesso rinuncia *a priori* ad ogni pretesa filosofica e le presenta come un diario nel quale una serie di riflessioni raccolte giorno per giorno permette di osservare il formarsi del suo pensiero attraverso mille oscillazioni, mille tentativi diversi. « Io non sono che un umile pastore il quale racconta ai suoi fratelli come ha conservato la fede dinanzi alla rovina di una certa credenza nell'attività provvidenziale » (II, p. 300). È « il racconto d'un salvataggio » (II, p. 304). « Il mio scopo non è di elaborare un sistema. Io mi terrò soddisfatto se potrò dissipare qualche malinteso intellettuale, eliminare certi errori morali ed orientare verso la pace molte anime tormentate e gravate » (II, p. 377). « Io ho steso queste pagine non per i filosofi di professione, ma per dei lettori di cultura media e d'intelligenza retta che non possono consacrare molto tempo ad un'opera di metafisica. Questi saranno iniziati piú sicuramente ai problemi sollevati seguendo passo passo la progressione d'un di-

* WILFRED MONOD, *Le problème du bien. Essai de théodicée et journal d'un pasteur.* 3 voll., Paris, Alcan, 1933.

scorso che è quasi anche un racconto od un'autobiografia » (III, p. 669).

Il libro offre i pregi di queste raccolte intime: in mezzo alle pagine disperse risplendono qua e là intuizioni luminose, pensieri profondi, frammenti di vita rivelatori: i quali tutti cospirano verso una grande visione unica. Vi sono pagine di grande interesse: come p. es. la fine analisi delle varie categorie di credenti (III, p. 17 ss.), il colloquio con Bergson (I, p. 225-228), la corrispondenza con un ignoto filosofo (II, p. 103 ss.), le cui fredde e crude obbiezioni sono la formulazione piú concisa e recisa d'un naturalismo agnostico ed irreligioso. Ma ne offre anche i difetti. Vi sono pagine e pagine d'una prolissità intollerabile, che si diffondono su persone, cose, opinioni perfettamente trascurabili, note personali di scarso valore obbiettivo, analisi di opere di credenti e di non credenti, che avrebbero dovuto restare nell'ombra come semplici materiali di preparazione del libro. L'A. indulge troppo spesso ad effusioni oratorie che sarebbero comprensibili in un libro di sermoni, ma sono fuori di posto in un'opera che, voglia o non voglia l'A., ha carattere speculativo. Questa facilità retorica porta con sé un'inevitabile conseguenza: l'imprecisione nella determinazione dei concetti e nel loro collegamento sistematico. Tuttavia, anche con i suoi numerosi difetti, quest'opera si impone come un notevole documento del pensiero cristiano attuale e come la coraggiosa affermazione d'un nuovo punto di vista che ha senza dubbio per sé l'avvenire. La tesi sua fondamentale è il rigetto di tutta la speculazione teologica introdotta nel cristianesimo dal confluire del pensiero greco e il ritorno all'originario dualismo cristiano, al dualismo di Gesú Cristo, di Marcione e di Mani.

2. - Come cristiano, l'A. dichiara di non voler prendere il suo punto di partenza né nella scienza, né nella speculazione, ma nella rivelazione evangelica (II, p. 297): al metodo sistematico dei filosofi egli oppone il metodo spirituale (II, p. 102). Ma il metodo suo

è piú filosofico di quello che egli stesso pensi. Il contenuto essenziale della rivelazione evangelica è la predicazione di Gesú, la sua rivelazione del Padre celeste: questo dovrebbe quindi essere il punto di partenza. Ma l'A. riconosce che la rivelazione dei vangeli, come ogni altra rivelazione storica, ci è giunta attraverso modalità contingenti, che possono aver introdotto in essa elementi eterogenei (I, p. 27). Quindi la necessità di una revisione critica. Questa revisione deve, di piú, tener conto anche delle nostre esigenze spirituali. L'A. cita con approvazione il teologo inglese Fairbairn che nella sua *Città di Dio* scrive: « Nessuna chiesa ha il diritto di chiedere a degli esseri umani di credere ciò che non possono concepire in modo razionale. Designare un'epoca della storia come un'età di fede vuol dire che in questo periodo la fede soddisfaceva la ragione » (I, p. 111) La fede esige che Dio sia visibile (interiormente) oggi piú che in passato. Senza di ciò la nostra fede sarebbe alla mercè d'un vecchio manoscritto (I, p. 133). Il nostro vero punto di partenza deve perciò essere cercato nel nostro interno, nella rivelazione spirituale interiore, data dalla grazia, che sola può aprirci ed assicurarci il senso della tradizione evangelica (I, p. 37-38). Alla fede in Cristo antecede necessariamente una fede interiore, che è quella che rende possibile la fede in Cristo. Non sono né la natura, né la storia che ci rivelano Dio: la fede non può essere ottenuta per una contemplazione od una scienza esteriore, ma solo per una coscienza interiore immediata. La rivelazione è una scienza divina immediata, personale: non basta accogliere l'esperienza religiosa d'un altro, bisogna poterla rivivere in sé: accettare la testimonianza è una cosa, vedere Dio è un'altra (III, p. 104). Quelli che accettano una rivelazione letterale dall'esterno sono stranieri alla vera rivelazione.

La vera rivelazione è quella che avviene in noi: essa ci deve servire poi ad interpretare la rivelazione scritta. « Non si può esigere dai viventi che costruiscano tutto l'edificio delle loro speranze su dei documenti letterari e su dei racconti inverificabili » (I, p. 213).

Questa rivelazione ha luogo in tutta l'umanità: il che naturalmente non ci impedisce di attribuire a ciascuna delle rivelazioni storiche un valore diverso e di vedere nella rivelazione di Gesú la coscienza normativa per tutte le coscienze religiose attuali. Essa fu il punto culminante d'un'evoluzione secolare che noi non abbiamo ancora superato (I, p. 136).

3. - La rivelazione interiore non è di natura intellettuale, è morale e religiosa (I, p. 169). Anche per l'A. la sfera della morale è l'inizio della vita religiosa (II, p. 363-4). Una forma iniziale della vita religiosa è già data dalla pura contemplazione teoretica del tutto: è la contemplazione che si immerge nella grande vita dell'essere e che dà origine alla religione magica. Ma la vita religiosa comincia propriamente solo quando questo oggetto dell'esperienza religiosa acquista un carattere morale: questo è il progresso che i profeti ebrei hanno fatto compiere alla religione: esso costituisce il momento piú importante dell'evoluzione religiosa dell'umanità. La semplice coscienza psicologica prende notizia dell'essere: il Dio metafisico è la sua creazione. La coscienza morale erige di fronte ad esso il Dio morale: ma come questo può coesistere col primo che è la radice delle esistenze e perciò anche del peccato e del male? L'antinomia è risolta dalla coscienza evangelica che getta il suo peso in favore del Dio morale, afferma che il vero Dio è il Padre. Per la coscienza morale noi ci troviamo già radicati nello Spirito, in comunione con lo Spirito: la coscienza religiosa è un'esperienza rivelatrice e redentrice che compie questa rivelazione ancora incosciente (III, p. 113-6). Questa funzione è attribuita in qualche punto dall'A. anche all'arte. La coscienza estetica è già un preludio, una preparazione dell'emozione religiosa: per l'arte la realtà diventa una similitudine, un apologo, una profezia ed apre le anime al sentimento d'una Presenza immediata, d'una comunione misteriosa dello spirito umano con l'Eterno (III, p. 745 ss.).

La nostra esperienza religiosa interiore trova poi nel vangelo il suo compimento, la espressione piú perfetta: il vangelo ci offre

il documento classico d'un'esperienza religiosa decisiva e normativa. « L'incontro del Cristo e della volontà umana — ecco l'esperienza specifica iniziale, quella che costituisce il credente » (I, p. 508).

4. - Ma qui si presenta una difficoltà che l'A. non ha forse messo in rilievo con la necessaria chiarezza. Che il criterio supremo della nostra esperienza religiosa risieda per l'A. in questa luce interiore, non sembra dubbio. Egli cita con approvazione le parole del teologo G. C. Cadoux: « La luce intima, il giudizio personale sono logicamente, cronologicamente, realmente decisivi e pronunziano in ultimo esame sulle rivendicazioni che si fanno valere in favore della Bibbia o della Chiesa come aventi un valore assoluto ». Una simile autorità non appartiene che alla luce interiore: ciò non diminuisce per nulla l'utilità d'una direzione veniente dall'esterno, ma significa che per la luce intima Dio prende contatto con noi piú direttamente che per mezzo di qualunque entità esteriore. L'infallibilità di un libro o d'un'istituzione è una tesi indimostrabile, un moto devoto, un'asserzione la cui forza risiede solo nella sua corrispondenza con le nostre aspirazioni fondamentali. Non sono la Bibbia o il papa che servono di sostegno alla nostra coscienza: ma è l'esperienza intima che, bene o male interpretata, stabilisce l'infallibilità della Bibbia o del papa.

Ma anche la luce interiore non sfugge all'accusa di subbiettività che investe tutto il nostro conoscere. L'A. aderisce al concetto critico della conoscenza: ogni sapere è umano, antropomorfico: vi è nel conoscere un dato, ma anche una potenzialità spirituale che lo trasfigura (I, p. 8 ss.). Si aggiunga a questo la trasformazione che fa subire alle nostre concezioni il linguaggio, le cui determinazioni sono molto spesso ricavate dall'esperienza esteriore, sono travestimenti di rapporti spaziali: Il Dio infinito della coscienza diventa per esso il Dio infinitamente esteso nello spazio senza limiti (I, p. 20 ss.). Che cosa ci assicura che anche l'esperienza religiosa non ne sia subbiettivamente colorata? Questa preoccu-

pazione sembra inclinare qualche volta l'A. a considerare il vangelo come il sostegno e il criterio dell'ispirazione personale. La rivelazione immediata dello spirito non basta: essa ha bisogno della rivelazione storica, del vangelo e della chiesa che la interpreta e la fissa in dogmi (I, p. 510). Questo sarebbe un circolo vizioso. Il sofisma si dilegua invece quando il vangelo e la tradizione evangelica sono chiamati soltanto a fortificare l'obbiettività dell'ispirazione. Come vi è nella scienza uno spirito di obbiettività, un'unità ideale interiore che non risulta dalla somma dei testi scientifici, ma anzi è la sorgente del loro valore e tuttavia trova in essi un orientamento ed una conferma; cosí è dell'esperienza religiosa rispetto alla tradizione religiosa in genere ed ai testi evangelici in particolare. Questa esperienza religiosa normativa è in fondo lo spirito invisibile che parla nella coscienza umana, la luce interiore di Sebastiano Franck e di tutti i mistici. La sua obbiettività non riposa su alcun fondamento storico: essa è anzi ciò che nutre ed assicura la tradizione evangelica: tradizione interiore e tuttavia universale ed infallibile, perché risultante dall'accordo dello Spirito con se stesso: mentre la tradizione ecclesiastica è una tradizione puramente esteriore ed inverificabile, tutta fondata su esteriorità straniere allo spirito.

L'esperienza religiosa è quindi qualche cosa di obbiettivo, attinge veramente una realtà quando per essa l'anima nostra si sente in rapporto con una potenza piú vasta, benigna, favorevole ai nostri ideali piú alti. Giustamente perciò l'A. rigetta le pretese della psicologia religiosa (d'ispirazione naturalistica), che vorrebbe spiegare psicologicamente o sociologicamente, senza residuo, tutti i fenomeni religiosi. Anche la trattazione psicologica del fatto morale ci conduce alle soglie del problema morale: ma non lo sopprime e non lo risolve! Certo l'esperienza religiosa non ci fa concludere ad una teologia; ma è un'esperienza che esprime la comunione di vita dell'anima nostra con una realtà spirituale superiore, con un regno di cose invisibili.

5. - Punto di partenza dell'A. è cosí propriamente l'esperienza interiore, che si concreta poi nella formulazione evangelica: « noi viviamo su delle antiche manifestazioni del genio religioso dell'anima umana » (I, p. 133). Egli condanna perciò le assurdità della fede letterale (II, p. 456 ss.): condanna l'« evangelismo », la servilità dei testi, « che ha spezzato il papato in mille frammenti per fare di ciascuno di essi un papa infallibile » (III, p. 22). L'A. è attaccato alla Bibbia non come ad un testo canonico in senso letterale, ma come ad una sorgente di forza, di progresso, di riforma, come ad un testo « profetico », che suscita nell'uomo l'esperienza interiore, accende la scintilla che scende in lui dal Padre. In essa vi sono naturalmente delle parti essenziali e delle parti secondarie: l'accordo interiore delle prime è un valido criterio per sceverarle dalle altre. L'A. riconosce la necessità della critica dei testi: anche i tre sinottici non sono per lui un codice da consultare letteralmente, ma una tradizione da interpretare. Vi è una parte delle parole attribuite a Gesú che o sono dovute alla scarsa intelligenza dei discepoli o, se sono sue, appartengono piú al suo tempo che a Gesú: le abbia o non le abbia pronunziate, a noi poco importa. Le parole che importano a noi sono le sue « parole immortali »: il cui senso si riassume in un punto solo essenziale, nella supremazia dello Spirito, nella sovranità del Padre celeste. Tutto deve essere subordinato alla giustizia ed alla vita eterna: la gerarchia dei valori morali e spirituali esige, al vertice, la subordinazione fiduciosa dei discepoli allo Spirito, che il vangelo chiama indifferentemente Dio, Padre celeste, Regno dei cieli (I, p. 308 ss.).

Si intende che questa fede è indipendente dai dogmi e dai racconti miracolosi (I, p. 135). Il solo miracolo è l'azione misteriosa, puramente interiore, dello Spirito: è la verità spirituale del vangelo che ci fa salutare in Gesú il Figlio di Dio, non il miracolo fisiologico che, secondo la leggenda, sarebbe avvenuto nel seno di una giovane ebrea (III, p. 616) L'affermazione che Gesú sia la seconda persona della trinità incarnata nel seno d'una vergine è una mitolo-

gia delirante (II, p. 27). La dottrina cristiana comprende tre dogmi fondamentali: il dogma della rivelazione, il dogma dell'incarnazione, il dogma della redenzione. Ma altro è la verità essenziale e specifica in essi contenuta, altro la lettera, la veste dogmatica: altro i dogmi, altro « le concezioni secolari giudaico-pagane, in cui il vangelo ha trovato un ricettacolo provvisorio ». Altro è, per es., la dottrina della « caduta », della corruzione radicale dell'uomo, altro il credere alla povera « leggenda » del pomo e del paradiso terrestre. Anche l'A. sente la miseria spirituale del dogmatismo conservatore che identifica le verità profonde annunciate dal vangelo con il loro rivestimento mitico, con le leggende della nascita miracolosa e della resurrezione (III, p. 691 ss.).

Posta la fede evangelica nel Padre celeste come dato primo ed incontrovertibile, l'A. si propone ora, nel corso dell'opera, di esaminare in qual misura la fede del Padre si armonizzi col mondo della nostra osservazione. La conclusione sua fondamentale è che la tendenza quasi invincibile ed universale ad identificare il Padre col Creatore ed a considerare il mondo come opera della sua onnipotenza e della sua bontà deve essere risolutamente negata: il Padre non è il Creatore. L'A dirige l'opera sua ai credenti ed ai miscredenti. Ai credenti per liberarli dall'ossessione del problema del male: la fede cieca in un Dio creatore, autore del bene e del male, è di ostacolo alla fede cristiana nel Padre. Ai miscredenti per guidarli, attraverso la meditazione del problema del bene, a rivedere il loro giudizio sul valore filosofico e morale del Cristianesimo, liberato dalle sue incrostazioni dogmatiche e ricondotto alla sua verità essenziale: al vangelo.

II

1. - La vita religiosa ha, secondo l'A., due gradi: quello del sentimento religioso naturale, d'origine estetico-metafisica, che va al grande Pan e fonda la concezione magica della religione: quello del sentimento religioso evangelico che ha carattere morale e va al Padre; e con esso comincia la vera religione. Ma con esso comincia anche il grave problema che è oggetto di questo libro: come può conciliarsi con un Dio di carattere morale, infinitamente buono, la miseria del mondo? Come può Dio aver creato un mondo simile? Questo è il problema che l'A. agita già nelle sue note giovanili (I, p. 107). Lo spettacolo della realtà con i suoi orrori è inconciliabile col concetto di un Dio-Provvidenza; la natura e l'umanità stessa, come cosa naturale, depongono contro Dio (I, p. 117; 123; 143). Come è possibile conciliare la fede nel Dio paterno di Gesú col Dio autore della infernale preistoria umana e col Dio della evoluzione sterminata delle specie animali votate al massacro reciproco per tutti i secoli? (I, p. 732; III, p. 489 ss.). Non vale citare i mille casi favorevoli; non è qui il caso di stabilire un bilancio del bene e del male. Anche se la somma del male fosse un'eccezione insignificante (ciò che purtroppo non è), quest'eccezione sarebbe un'obbiezione decisiva contro l'esistenza di un Dio protettore ed onnipotente che ama le sue creature e che potrebbe realizzare in loro favore, senza limite alcuno, tutti i piani d'un amore infinito. Dal punto di vista filosofico anche il semplice disordine delle cose, che rende « spiacevole l'abitare in un'azienda cosí male diretta » (I, p. 153), testimonia contro la perfezione del creatore. « Per esempio, l'enormità delle cose inutili, la prolifi-

cazione ridicola di tante specie animali e vegetali, l'esistenza di tante specie disgraziate, condannate a perire al minimo accidente, le terre sterili, i cieli e gli astri inabitati ecc. Leibniz ed altri dicono: « Semplicità delle vie della natura, economia dei mezzi, ricchezza degli effetti ». Ma è il contrario, in verità. « Se la natura avesse un autore intelligente, bisognerebbe mettergli un consiglio di tutela, perché nessun figlio prodigo agisce cosí pazzamente » (II, p. 106).

Ma in realtà si tratta di ben altro che di un semplice disordine; il problema è posto dal dolore e dalla morte che sembrano essere la legge terribile di tutte le cose create. Ciò che soprattutto commuove l'A. è il problema insoluto del dolore degli animali (I, p. 128; 225). Tutta la natura è il campo d'una guerra implacabile che arde sul globo intiero fin dalle sue origini e che lo tingeva di sangue già lungo tempo prima che apparisse l'uomo. Vi sono intiere famiglie animali la cui sola esistenza costituisce una crudeltà: creature che si sono adattate nel modo piú complicato al loro compito che è quello di rodere e di dilaniare le carni viventi dei loro simili. « Io ho visto l'altro giorno un bruco che si torceva di dolore, il corpo trafitto da una dozzina di larve uscite dalle uova di una mosca icneumone. In questo animale divorato vivo, dov'è la bontà del Creatore? » (I, p. 715)

Se è vero che una provvidenza onnipotente regge i destini del mondo animale, bisogna credere che il dolore fisico di questi poveri esseri le è indifferente. « Dio nutre i corvi », dice Gesú (Luca, XII, 24); ma a spese di chi? L'A. mette a nudo il lungo martirio dell'animale, nel quale ha appunto parte anche la raffinata e spesso inconsapevole crudeltà dell'uomo e si chiede: come si concilia tutto questo col concetto di una provvidenza? « Il martirologio degli animali domestici, torturati a milioni per soddisfare gli istinti carnivori dell'umanità, grida contro il cielo, le cui stelle si riflettono, impassibili, nelle pozze di sangue degli ammazzatoi » (III, p. 188).

Le pagine che l'A. dedica a questo triste argomento (I. p. 616 ss.) sono angoscianti: come è vero che la terra è per gli animali un inferno e l'uomo il loro demonio! Negli ammazzatoi Dio non esiste. Ma questo vale di tutta la vita animale: Malebranche negava agli animali la coscienza perché diceva che, se sentissero, il loro dolore non potrebbe essere conciliato con l'esistenza d'un creatore infinitamente buono. « Prestate all'animale (scrive Romain Rolland) un bagliore di ragione, immaginate il sogno atroce che è il mondo per lui. Migliaia di esseri sono massacrati ogni giorno inutilmente senza l'ombra d'un rimorso; chi vi facesse allusione si renderebbe ridicolo. Ora questo è il delitto inespiabile che grida contro il genere umano. Se esiste un Dio buono, la piú umile delle creature deve essere salvata. E se Dio è buono solo per i forti, dov'è la sua giustizia? » L'indifferenza per le sofferenze animali è solo il segno d'una scarsa sensibilità morale. Tertulliano ruggiva di gioia al pensiero che i cristiani dopo la morte, ammassati nel paradiso come sui gradini d'un gigantesco anfiteatro, avrebbero contemplato con soddisfazione le torture eterne dei dannati. Oggi questa voluttà celeste ci apparirebbe come una gioia diabolica. Lo stesso si dirà un giorno dell'indifferenza con cui le moltitudini e purtroppo anche le chiese considerano il dolore degli animali. Andando alla Facoltà di Teologia, dove si elabora la scienza sublime delle vie misteriose della Provvidenza (scrive l'A.), « io vedo talvolta sull'asfalto della strada delle macchie di sangue: è la traccia dei cavalli che sono condotti all'ammazzatoio o dallo scorticatore... E intanto la chiesa canta solennemente: *Credo in Deum omnipotentem creatorem cœli et terræ* » (III, p. 353).

Anche la storia testimonia gravemente, con i suoi orrori, contro il concetto d'un Creatore infinitamente buono. L'A. pensa soprattutto alla « agonia millenaria delle età preistoriche ». Dio amava gli « uomini » agli inizi dell'età quaternaria come li amava quando diede il suo Figlio per essi? Se non li amava, quando dunque è sorta l'umanità? E se li amava, quali orrori può ancora riserbarci

il suo amore? (I, p. 130). Sono specialmente le atrocità della guerra che testimoniano contro Dio (III, p. 367 ss.). « La prova che Dio non esiste è che vi è stata la grande guerra; se egli esistesse, non l'avrebbe permessa ». Anche l'aiuto che Dio dà all'uomo con la rivelazione non è quale dovremmo attenderci da un essere infinitamente buono e potente. Perché ha voluto che l'uomo si conquistasse i beni dello spirito attraverso tanti errori e tanti dolori? Perché si è rivelato cosí tardi? Perché non si rivela nel presente? Perché non a tutti? Se non vuole, ciò significa che egli premedita la dannazione del maggior numero o che la rivelazione non è cosa che importi (I, p. 165-6).

L'A. raccoglie in piú d'un luogo del suo libro (I, p. 141 ss.; 192 ss.; 203 ss.; III, p. 339 ss.), come esperienze cruciali, le visioni delle miserie profonde, delle agonie atroci, delle grandi catastrofi umane, che testimoniano della crudele indifferenza della natura e di chi la regge. E la morte dei bambini che guardano in silenzio, supplicando, coi loro occhi profondi! (I, p. 160-1). Le parole di Giobbe (scrive una madre addolorata): « Dio l'ha dato, Dio l'ha tolto, che Dio sia benedetto », io non ho potuto e non posso accettarle. Non è Dio, non è il Cristo che ci porta via i nostri figli! (III, p. 366). Se noi pensiamo alla massa enorme di sofferenze che il sole ha veduto da quando esistono esseri senzienti sulla terra, la mente nostra si riempie di orrore. Un corrispondente scrive all'A. che il racconto delle sofferenze passate lo colpisce molto meno che le presenti: « esse sono state, io penso, trasformate in qualche cosa d'altro » (I, p. 219). E tuttavia vi è qualche cosa di piú grave che il soffrire: è l'aver veduto soffrire; perché il soffrire passa, ma l'aver veduto soffrire non passerà mai! Se anche un giorno il dolore dovesse sparire e Satana ritornare ad essere un angelo luminoso, che cosa varrebbe questa beatitudine finale di fronte al pensiero delle innumerevoli sofferenze accumulate nel passato? Come potrebbe Dio stesso consolarsi delle lacrime che sono state versate?

2. - Il pensiero evangelico è ancora troppo sotto l'influenza

del dualismo apocalittico per sollevare il problema del male; è ben naturale che il male regni in un mondo che è il dominio di Satana e dei suoi arconti! Questi problemi cominciano a porsi quando al concetto evangelico di Dio come Padre celeste si sostituisce il concetto metafisico-monistico di Dio: il Dio di Tertulliano, di Cipriano, di Lattanzio, di Agostino e di tutto l'Occidente — che prevalse poi nella chiesa — è il Dio dell'Antico Testamento, il creatore onnipotente, il padrone assoluto, il giudice inesorabile. La contraddizione fra la perfezione infinita di Dio autore di tutte le cose e la miseria evidente del mondo provoca allora la domanda: come mai da un primo Essere perfetto derivano tante imperfezioni? Questo è il problema che, fino ai nostri giorni, non ha cessato di occupare vivamente il pensiero teologico. Lasciamo da parte l'apologetica corrente delle chiese — « apologetica nauseabonda, d'un'assurdità infinita, che è insieme divota, stupida e presuntuosa, qualche volta feroce » (I, p. 678) — e consideriamo le diverse posizioni assunte in questo punto dal pensiero teologico.

Esse si riducono a tre: le tre trincee in cui è successivamente costretta a ritirarsi la teologia. La prima cerca artificiosamente di identificare il processo naturale e l'attività degli esseri finiti con l'attività provvidenziale di Dio: vuol vedere in tutte le cose, anche nella morte, le tracce di una volontà che, quanto meno, vuole sempre il bene. Alcuno dirà (con Agostino e Leibniz) che il male non è reale, che risiede nell'essenza negativa della creatura finita e perciò è qualche cosa di puramente negativo; altri dirà che Dio ha imposto il dolore (che egli non conosce) come legge elevatrice ed educatrice. L'una e l'altra tesi si riducono a dire che Dio ricava, da un materiale metafisicamente o moralmente insufficiente, il miglior risultato possibile. Anche la teologia cattolica si aggira nello stesso labirinto. Il P. Sertillanges, che nel suo *Catechismo degli increduli* cerca di ridurre la questione alla piú limpida espressione, quando non fa appello al mistero, finisce per esortare ad accettare il mondo cosí come esso è, senza protestare. Un mondo

perfetto è impossibile. « Ne segue che il mondo sia cattivo? No. Dalla diversità delle nature e dalla loro imperfezione nascono degli urti che si possono chiamare dei mali in se stessi, ma che sono tuttavia il prezzo d'un bene. Questo bene è la vita della natura..., sono le gradazioni, gli scambi. Sarebbe meglio, perché la pecora non fosse mangiata dal leone, che non vi fossero né pecore né leoni o solo pecore o solo leoni? Ma il bene che rappresenta il leone e il bene che rappresenta la pecora sono beni preziosi e non scambiabili. Ciascuno di essi è unico ed insostituibile. In modo che sopprimere il male sarebbe qui un impoverire l'essere, un impoverire l'universo » (cit. in I, p. 786-7). Dunque il mondo sarebbe impoverito se i leoni non mangiassero le pecore! Perché? Perché questi animali forniscono all'uomo dei beni che non sono scambiabili: la belva dei tappeti per camera da letto e la pecora i *gigots* di montone. È vero che questa spiegazione di netto sapore panteistico non soddisfa nemmeno l'autore, il quale fa delle riserve sulla possibilità di compensi per l'animale. Ma infine conclude con una diversione cinica: « In fondo che cosa importano a noi queste cose? »

Un esame della tesi del carattere negativo del male e del valore educativo del dolore non è qui necessaria: sono tesi che contengono un fondo di verità, ma questa verità è torta e stravolta fino all'assurdo. L'essenziale è per noi solo questo: che in questa ed in tutte le ipotesi analoghe Dio è concepito necessariamente come un essere limitato nella sua potenza, che deve fare i conti con qualche cosa che gli resiste e che rende inevitabile il male; e come un essere discretamente insensibile, che accetta con una certa indifferenza od ignora i contrasti e i dolori infiniti che accompagnano l'opera sua; quindi come un essere che in fondo vuole il male. Un operaio può addurre a scusa sua la natura del materiale adoperato: ma Dio ha creato anche i materiali. Perciò non si può dire che Dio permette il male: quando Dio permette, lo fa in modo attivo. « Quelli che sostituiscono una pura permissione (scrive Calvino)

alla provvidenza divina, come se egli aspettasse, seduto o coricato, ciò che deve arrivare, scherzano ». Ora questa identificazione della volontà di Dio con l'attività satanica, che si rivela nella natura, non ha nemmeno bisogno di confutazione. Essa finisce per confondersi con l'indifferentismo cinico del panteismo immanente che trova sempre leggere e facilmente giustificabili le sofferenze altrui.

3. - La seconda tesi pone come principio del male la libertà della creatura. Dio avrebbe certamente potuto creare un mondo spirituale puro, dove delle creature senza organismo e senza tentazioni, determinate al bene dalla loro stessa natura, non avrebbero mai conosciuto né il dolore né il peccato. Ma questo mondo ideale sarebbe stato inferiore al mondo attuale che è sottomesso alla « prova morale ». Anche la conferenza dei vescovi anglicani del 1930 ha posto l'origine del male nella libertà. Senza la libertà umana e senza la possibilità del male la creazione sarebbe stata un mondo d'automi. E la sofferenza animale è legata al fatto che il progresso della creazione organica — donde doveva emergere la libertà umana — è associato al dono della spontaneità e della coscienza e perciò al dolore (II, p. 698-9). Alcuni teologi anzi estendono la libertà anche al di là del regno umano; l'evoluzione naturale (che è attività creatrice divina) è un processo destinato alla creazione di esseri liberi e perciò già nell'evoluzione inorganica ed organica si manifesta una certa spontaneità degli esseri che vengono per essa alla luce; con l'attività creatrice coopera un complesso sterminato di spontaneità individualizzate, che nel culmine diventano poi attività coscienti e libere. Questa spontaneità, che può anche esplicarsi per vie anormali, amorali od immorali, ha per conseguenza il male e il dolore. Ma in generale il male è ricondotto all'esercizio della libertà umana, da cui nasce il peccato; la libertà ha reso possibile all'uomo la « caduta » e, attraverso questa, il dolore. Il dolore universale è la conseguenza d'una colpa della prima coppia, la quale continuerebbe ad essere espiata sino alla fine dei secoli qui sulla terra prima e poi nell'al di là con le sanzioni po-

stume. Essa ha corrotto tutta la creazione; perciò anche gli altri esseri partecipano al dolore, sebbene siano innocenti e non partecipino alla speranza d'un compenso al di là della morte. Un carattere piú metafisico danno alla teoria della caduta coloro che la riferiscono ad un'entità antecedente il mondo. Secondo Ch. Secretan la prima creatura di Dio è una sostanza universale che, essendosi rivoltata contro Dio, ha peccato liberamente; donde il castigo, la morte, la scissione nelle creature individuali, gli angeli, i demonî, gli uomini, gli esseri naturali. Da alcuni teologi questo essere metafisico, autore primo della caduta, è personificato nel principio stesso del male, Satana.

Lasciamo ora da parte l'incongruenza storica d'un Adamo che ha scatenato il dolore nel mondo; quanto piú risaliamo verso le origini dell'uomo, tanto piú dobbiamo riconoscere che la pretesa età paradisiaca fu un'età di sangue. Ciò che dobbiamo essenzialmente rilevare è questo: che per non attribuire a Dio l'origine del male si viene a negare esplicitamente uno degli attributi suoi essenziali: l'onnipotenza. Ammettendo accanto a sé creature libere, Dio si limita, si annichila parzialmente; ora può Dio annichilarsi? D'altronde la libertà umana, se sembra spiegare il peccato, non spiega affatto le sofferenze del mondo animale, né le imperfezioni del mondo fisico. Ed in ogni caso l'attività del Dio creatore, anche ridotta ad un'autolimitazione, ha sempre in sé la responsabilità di tutto il male del quale è causa questo suo primo atto. « Le teorie lapsarie sono patetiche e generose da parte d'un'umanità peccatrice, che si accusa essa stessa anziché incolpare il creatore ». Ma esse trasportano solo piú lontano la responsabilità di Dio, non la tolgono, né la diminuiscono. Come concepire che l'essere assoluto e perfetto abbia potuto generare una realtà fallibile ed imperfetta? Ed abbia potuto e possa redimere questa realtà caduta solo per un processo graduale, attraverso l'evoluzione geologica, animale ed umana, a prezzo di miserie senza fine? E se la redenzione del mondo ha per fine di risollevare l'essere morale caduto —

finché tutto sia in Dio —, si potrà sempre chiedere: la creatura morale cosí redenta non sarà essa ancora libera? Non sarà a temersi una nuova caduta? E se la libertà redenta è garantita contro le ricadute, come mai Dio si trova nell'impossibilità di creare subito gli esseri liberi in questa condizione? La teoria della caduta non si sostiene se non si spoglia l'Eterno dei suoi attributi piú essenziali. « 1° Poiché la creatura ha abusato della libertà, sembra che l'onniscienza divina abbia fatto difetto. 2° Poiché la creatura è stata precipitata nell'abisso del dolore e della perdizione, sembra che l'assoluta bontà non abbia fatto tutto il debito suo. 3° Poiché questa creatura libera resiste al Creatore, sembra incontestabile che questo non gode piú dell'onnipotenza » (I, p. 778). Tutte queste sottigliezze, tutte queste contraddizioni si rivelano all'esame per ciò che sono: come vani tentativi di palliare la dualità fondamentale che è nelle cose e che costringe anche i teorici dell'unità ad introdurre in essa un dualismo. La teoria della caduta è già una teoria dualistica. La libertà della creatura potrà essere un privilegio dal punto di vista suo, ma è, in Dio, una deficienza: il fatto che Dio non ha potuto creare esseri liberi senza esporli al peccato è un'affermazione del male che si pone anche contro la volontà divina.

4. - La terza tesi, la piú radicale, è la tesi dell'assoluta sovranità di Dio La sua potenza formidabile procede per le vie che essa preferisce: ciò che piace a Dio — anche il male — deve essere tenuto per buono e giusto. La libertà dell'uomo è solo una parvenza soggettiva diretta a fondare la sua responsabilità; in realtà è Dio che sancisce irrevocabilmente il destino di tutti gli esseri. La nostra coscienza morale deve accettare gli impenetrabili decreti di Dio, e non deve pretendere di discutere la sua volontà. Un pastore calvinista scrive: « L'uomo esiste per la gloria di Dio; e questa è servita anche dal dolore. Dio non deve nulla alle sue creature » In questo caso possiamo dire: Dio è l'immagine piú perfetta del demonio; l'unico atteggiamento possibile di fronte a lui è quello di

rivolta. « Come è possibile conciliare la fede nel Dio di bontà con il Dio delle pene eterne? Un cristiano può recitare il Padre nostro aggiungendo mentalmente: « Padre dei dannati in eterno »? Se non lo fa, che cosa diventa allora la parola « nostro »? E se lo fa, che cosa diventa la parola « Padre »? (I, p. 732; cfr. II, p. 606 ss.). I teologi ricorrono, per eliminare l'assurdo, all'affermazione che la giustizia e la bontà non sono in Dio ciò che sono in noi. Dio è, per definizione, sapienza, giustizia e bontà; tutte le sue attività debbono essere conformi a questo ideale, anche se le apparenze dimostrano il contrario; in questo caso bisogna credere e prostrarsi dinanzi alle sue volontà insondabili. Ma questo è un espediente inaccettabile. Pretendere che gli attributi della giustizia e della bontà, applicati a Dio, non significhino piú quello che significano per noi, è uno smentire il vangelo; dove l'espressione « Dio è un padre » significa per Gesú quello che significa per ogni animo candido e leale (II, p. 710 ss.; III, p. 373 ss.). I teologi dicono: la realtà è immorale; Dio ne è il creatore; quindi l'immoralità della realtà è solo apparente. Bisogna invece dire: la realtà è immorale; Dio è buono e giusto; quindi egli non può essere il creatore della realtà.

5. - È il presupposto dell'attività creatrice di Dio che rende ciechi dinanzi alle contraddizioni piú stridenti. « Un giornale metodista pubblica una meditazione sul testo d'un Salmo: " Tu sei il soccorso dell'orfano " e scrive: " Se vi è un libro in cui gli orfani sono ricordati, questo è la Bibbia, il libro di Dio, che Davide chiama il padre degli orfani ". Un padre che ha cominciato a togliere loro il vero padre! E il commentatore si commuove: " Chi proteggerà il povero orfano? Per fortuna nell'Antico Testamento la protezione degli orfani è raccomandata dal Signore... Ma il Signore non avrebbe potuto risparmiarsi simili raccomandazioni, rendendole superflue " » (III, p. 376). Un indigeno dello Zambese, sull'ordine del capo della tribú, viene fatto divorar vivo dalle formiche. Perché Dio non ha risposto agli urli del moribondo, che pure valeva piú che i due passeri del vangelo? Un missionario racconta che un

leone si avvicinò una notte al campo; dal campo gli si tirò a caso un colpo di fucile e al mattino si scoperse che la palla gli aveva spezzato la colonna vertebrale e che il leone, prima di morire, si era dilaniata, per il dolore, una zampa. Il missionario benedisse la Provvidenza: ma che cosa avrebbe dovuto pensare della Provvidenza quel povero essere, che seguiva con innocenza gli istinti messi in lui dal Creatore, nella sua notte di tortura? La coscienza a cui gli occhi sono stati aperti dal dolore vede bene la triste verità. L'A. riferisce l'esperienza viva d'una donna (M[me] Flournoy), che, colpita da una grave sventura, aveva meditato sul problema delle sofferenze umane[1]. Richiamando dinanzi alla mente la lunga serie delle atrocità della natura e della storia, essa si rifiuta di credere che esse esprimano la volontà di Dio; ciò sarebbe qualche cosa di rivoltante! « Dio era là presente ed onnipotente! E non aveva potuto trovare alcun mezzo di preservare i suoi figli! E godeva in pace della gloria e della felicità eterna con questo spettacolo dinanzi agli occhi! No, mille volte no! Quando la legge umana e divina sono poste sotto i piedi, quando la verità è sepolta sotto un tessuto di menzogne, quando la ingiustizia regna sovrana, è la volontà di un Dio giusto che si compie! Quale spaventevole errore! Se è Dio che vuole questo, allora io ricuso di seguirlo, quando egli mi dice: " Questo è bene e questo è male ". Perché la mia coscienza è in completo disaccordo con la volontà di Dio. Dio ci ama e con tutta la sua onnipotenza permette tutti questi mali! Mille volte no! Io preferisco credere che Dio è assente dal mondo » (I, p. 806). Ed un'altra donna scrive in una sua confessione: « Questo eterno problema — la prosperità dei malvagi, le sofferenze degli innocenti, i torti non mai raddrizzati, le moltitudini votate alla perdizione — tutto questo mi avvolgeva di tenebre. Il peccato sarebbe dunque fatale! Dio accetta un mondo simile! Il mio essere si riempiva di collera. Il pensiero che Dio si disinteressa di noi è terribile. Il mio

[1] TH. FLOURNOY, in « Archives de Psychologie », II, p. 342 ss.

cuore, la mia coscienza, la mia anima si rivoltarono » (II, p. 571).

6. - Il concetto di Dio come padre non è dunque conciliabile col concetto di un Dio creatore (I, p. 113; 185 ss.); un Dio creatore sarebbe un Dio malvagio, indifferente alle sofferenze delle sue creature (I, p. 246). Questo Dio metafisico dei teologi è solo la proiezione nel cielo degli istinti d'un'umanità barbarica; la fede in Gesú ci preserva dalla fede in un Dio simile (I, p. 197). Durante l'inumazione d'una madre tolta dal cancro a quattro bambini, mentre gli si levano intorno le preghiere liturgiche, che supplicano Dio d'aver pietà degli afflitti, l'A. sente la preghiera agghiacciarsi sulle sue labbra Ma questo Dio, consolatore degli afflitti, non ha voluto il cancro? La dottrina dell'onnipotenza rende irrazionale la preghiera Se Dio è autore del bene e del male, come possiamo confidare nella sua Provvidenza? Perché Dio vuole salvare, guarire in certi casi e non in altri? Perché vuole il male da cui vuole poi salvarci? Il ricorso all'impenetrabilità delle vie divine è solo l'imperativo di restare in una posizione teoreticamente e moralmente assurda (I, p. 204) E quale consolazione può offrire un Dio simile al cuore afflitto? Se Dio è la causa di tutto, come può egli consolarci di ciò che ha voluto? Solo se si ammette che il male è ciò che resta inesplicabile, il Dio consolatore resta possibile. Di che cosa ci consola? Di se stesso? No, ma di ciò che desola lui stesso (I, p. 122). La potenza infinita di Dio non è ragione sufficiente per il silenzio e l'adorazione da parte nostra; se il mondo fosse l'espressione della sua volontà, non ci resterebbe in verità che rassegnarci dinanzi al terribile mistero; sopportare il nostro destino sino all'ultimo e poi andarcene, come gli altri, nelle tenebre della fine. Questo abisso dell'assoluto che, come un essere diabolico, assiste impassibile alle miserie orrende della creazione non potrebbe destare in noi altro sentimento che di riprovazione e di disperazione. Anzi noi non possiamo arrestarci qui. Il nostro cuore s'indigna contro l'inumanità di questa potenza tirannica, perché esso porta in sé il mistero dell'obbligazione morale, in cui sente il valore

di una legge assoluta (II, p. 148-9). Davanti al Dio del Sinai la ragione ed il cuore protestano: «la rivolta contro questo Dio senza viso e senza viscere, idolo brutale e colossale, è rivolta sacra, la bestemmia è santa; l'ateismo è cosa pia» (II, p. 603). «Dio deve serrare al cuore, dopo morte, certi atei e dir loro: Tu almeno hai rifiutato di credere a me Grazie, figlio mio! Tu ti formavi del Padre un'idea cosí alta, che hai rifiutato di baciare i feticci degli idolatri!» (I, p. 234). Un idolo — ecco che cosa è veramente il Dio onnipotente dei teologi! Vi sono idoli di pietra e idoli di concetti. Stare attaccati ad una concezione inferiore di Dio solo perché ci è trasmessa dalla tradizione, non cercare di elevarsi verso una concezione piú alta e piú pura è opera di idolatria, di paganesimo (II, p. 636). Quanto piú l'anima nostra si libererà da questa credenza idolatrica, tanto piú essa potrà volgersi con dedizione sincera e profonda verso il Padre celeste del vangelo!

7. - Questo attaccamento dell'umanità al concetto d'un Dio creatore non è tuttavia senza ragione e questa deve essere messa in luce. Se si trattasse soltanto d'una spiegazione dell'origine del mondo, non sarebbe necessario postulare un creatore. Il vero Dio ontologico è l'essere stesso, nel suo aspetto nativo, come svolgimento eterno. Ma allora la parola «Dio» diventa inutile; è un semplice sinonimo dell'unità delle cose. Ed ogni ricerca delle origini diventa vana. Sotto questo aspetto l'universo visibile non è che un quadro del quale non sappiamo in fondo nulla se non che esso può e deve diventare il punto di partenza dell'anima, della Città di Dio (I, p. 716).

Ma la parola «creazione» ha un doppio senso. Può intendersi come creazione dell'essere, di ciò che è, da parte di un Dio creatore, e come creazione del cosmo, di ciò che deve essere, da parte di un Dio redentore. Nel primo senso la creazione è un postulato inutile teoreticamente ed assurdo moralmente. Il «*credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ*» nella sua sostanza afferma invece la presenza, nelle cose, d'un principio razionale in opposi-

zione al caso e al destino. « Vi è un principio divino che agisce nel mondo »: ecco il suo vero senso. Ma questo principio divino non è un principio iniziale creatore; è un principio ordinatore e salvatore che combatte il caos ed il peccato e preannunzia l'evangelo. Il Cristo è stato l'incarnazione sua piú alta della terra. È per l'attività sua che la natura, sotto un certo aspetto, appare già come il veicolo dello spirito: come l'ostacolo che esso deve vincere e ad un tempo come il quadro in cui deve agire e trionfare (II, p. 56-7; 107-112).

[II]

1. - Il mondo non è dunque solo l'opera del caso o d'una volontà cieca e dolorosa: senza essere l'opera perfetta d'un creatore onnipotente, ha, accanto alle sue disarmonie ed alle sue miserie spaventose, anche traccie d'un ordine finale, d'una volontà buona. Il vero problema della teodicea non è dunque il problema del male, ma il problema del bene. Il primo si chiede: posto un Dio creatore perfettissimo, donde il male? Ma l'ipotesi da cui si parte, è, come si è veduto, un postulato insostenibile. Bisogna invece chiedere: posto un mondo, come il nostro, che trabocca di dolore ed è veramente il teatro di energie diaboliche, donde vengono la coscienza morale, l'innocenza, la carità, l'amore? (I, p. 246, 1137-9). La presenza di questo elemento luminoso ci costringe a porre nel mondo anche un principio opposto alla natura: questo è il vero Dio. « Io mi rifiuto di adorare un Dio che sarebbe la causa responsabile della realtà. Questa è un'incognita la cui origine mi sfugge: ed io chiamo Dio lo sforzo dappertutto visibile per trasformare la realtà: sforzo intelligente, morale, doloroso, senza tregua contrastato, ma affermantesi sempre di piú » (I, p. 122). Ma appunto per salvaguardare il carattere di questo vero Dio, bisogna rinunziare a vedere nel mondo il teatro della sua onnipotenza: quindi riconoscere la realtà e l'autonomia d'una potenza che si svolge non solo senza Dio, ma

anche contro Dio (il male, il peccato).

Bisogna quindi riconoscere la verità della concezione dualistica. « Il mondo in cui viviamo non è pensabile che nel piano dualistico: ciò che la religione persiana chiama il duello fra Ormuzd e Ahriman corrisponde in fondo ad un'intuizione vera... Il principio che opera nel nostro mondo è un "demiurgo" o un "demone", che un principio superiore, il Logos, si sforza di salvare » (III, p. 687). « Bisogna distinguere tra un dinamismo cosmogonico, uno spirito fisico, uno slancio vitale istintivo, meraviglioso, ma demoniaco, e un dinamismo salvatore, fatto di pensiero, di finalismo, di libertà, di moralità, il cui vero nome è "la Parola", un Logos rivelatore e trasfiguratore » (III, p. 557). La lotta intrapresa dalla chiesa contro la concezione dualistica (gnostici, manichei, catari) è stata un funesto errore. « Bisogna bene, un giorno o l'altro, chiudere la funesta parentesi d'una certa ortodossia. Questa, dopo la sua costituzione ufficiale (dovuta all'appoggio politico d'un Cesare pagano) lottò col ferro — in attesa del fuoco — per mantenere il suo dominio. Distruggendo le opere degli gnostici e condannando il dualismo, essa ha soppresso elementi preziosi di verità, spento delle intuizioni, la cui scintilla avrebbe acceso una foresta di intelligenze » (III, p. 702). Questo dualismo non deve essere inteso mitologicamente come la lotta di due principî aventi un'esistenza separata. Ciò che noi diciamo male, materia, natura è sempre solo un astrazione; anche la materia piú informe è già in qualche modo formata ed ha già l'impronta del Logos; cosí il Bene puro, la Forma pura, Dio, è per noi egualmente un'astrazione, un ideale, perché esso ci appare sempre soltanto nella lotta con il suo contrario. L'evoluzione naturale cosmica è intrecciata in modo inseparabile con l'evoluzione del *nisus* spirituale; ora quella serve a questo, ora questo a quella; quando questo prevale, la stessa evoluzione naturale ci appare come il cammino dell'incarnazione regolatrice e salvatrice (I, p. 1006; II, p. 44 ss.). Anche l'A riconosce che il valore esplicativo d'un'ipotesi dualistica è minimo: il suo valore è soprattutto pratico, religioso

(I, p. 159; 221). « Vi è un dualismo le cui ragioni ultime ci sfuggono; per superarlo la speranza cristiana lo dichiara momentaneo e trasporta nel mondo delle realtà invisibili il proprio fondamento eterno » (III, p. 409).

L'A. si richiama ad analoghe tendenze dualistiche nella teologia contemporanea (I, p. 194 ss.), e in qualche filosofo, come p. es. in Th Flournoy (I, p. 153 ss.). Nella storia si appella specialmente ad Aristotele ed a Marcione. L'elemento negativo, resistente allo spirito è in qualche parte considerato, aristotelicamente, come la materia metafisica che serve di fondamento alla realizzazione della forma (II. p. 107-8). Ma il pensiero puro di Aristotele, che muove la materia, la organizza e crea dal caos il cosmo, non solo non è il creatore, ma non è nemmeno il redentore, o almeno è il redentore involontario ed impassibile; non è il Padre che si incarna per salvare. L'A. cita anche spesso con simpatia Marcione e il suo « Dio straniero » (I, p. 881 ss.; II, p. 275-6; III, p. 547 ss.; 727); però respinge il concetto di una separazione dei due principî; « il geniale Marcione ha oltrepassato la misura negando la presenza del Padre qui sulla terra » (I, p. 1134).

2. - Se il problema della teodicea è quello del bene e non quello del male, ciò è perché solo il bene può essere oggetto dell'affermazione e del nostro interesse pratico; il male è un semplice dato che noi possiamo constatare e dobbiamo superare con la volontà buona. Quale è l'origine sua? Noi non lo sappiamo, né possiamo saperlo: il male, ossia ciò che non dovrebbe essere, è probabilmente per l'A. anche l'irrazionale per eccellenza. Nessuna meraviglia quindi che egli oscilli sul concetto stesso con cui dobbiamo formularlo. Il mondo non è un meccanismo: l'essere ci appare come un principio enigmatico, che ha i caratteri dell'intelligenza, ma non è né buono, né giusto, né coerente con se stesso, che non ha i caratteri del divino. Come dobbiamo pensarlo? Come una specie di leone, di angelo decaduto, a caratteri antitetici o come un principio malvagio, una potenza tenebrosa e satanica o come una forza istin-

tiva e misteriosa, una specie di demiurgo? Attraverso molte incertezze, l'A. sembra arrestarsi in quest'ultima concezione. Esso è come una specie di « natura », di anima della terra, analoga all'istinto, all'idea direttrice, sebbene impersonale, che presiede alla formazione degli organismi. Al pari di questa ha i caratteri dell'intelligenza e, come tale, può essere anche personificato nel « principe di questo mondo », nel « Genio della terra ». Ma, come l'istinto, se è intelligente nei mezzi, non sembra avere chiara coscienza del fine; l'opera sua spesso oscilla, prova, erra, si perde in produzioni innumerevoli o in creazioni mostruose inutili (I, p. 147-8; II, p. 384-5; III, p. 532 ss.). Esso si rivela soprattutto, come la Volontà di Schopenhauer, nella *libido*, nella volontà sessuale della specie (II, p. 350-1). Anche Goethe vedeva nella natura l'esplicazione d'una volontà demoniaca, illogica, inferiore ancora alla distinzione morale fra bene e male: volontà capricciosa, spesso crudele, irresistibile, una e tuttavia incoerente, misteriosa, indefinibile. Vi sono nella natura degli esseri che esprimono con evidenza i caratteri di questa volontà demoniaca; essa si rivela qua e là anche in certi individui umani, da cui si sprigiona come un'energia vitale fascinante e paurosa. Essi agiscono come forze naturali e ne hanno la sapienza e l'incoscienza; fra essi Goethe poneva in primo luogo Pietro I di Russia, Federico II di Prussia, Napoleone. « Nel corso della mia vita (egli scrive) io ho potuto osservarne diversi da vicino e da lontano. Non sono le persone piú notevoli del loro tempo per intelligenza o per talento; e raramente si raccomandano per la bontà dell'animo; ma da essi emana una forza prodigiosa su tutte le creature, anche sui dementi. Tutte le forze morali unite non possono nulla contro di essi; è invano che la parte migliore dell'umanità li combatte; la massa li segue ciecamente. Essi non possono essere sopraffatti che dalle stesse forze naturali, con le quali si mettono, un giorno o l'altro, in conflitto » (III, p. 539).

3. - Il principio del bene — il vero Dio — non è, secondo l'A., né il Tutto, né nel Tutto: egli è anzi il « grande scomunicato », il

Dio straniero che cerca di penetrare il nostro mondo e di salvarlo (I, p. 205). « Dio non è punto ciò che è, ma ciò che deve essere, ciò che sarà grazie all'attività divina. Dio è un "soprappiú", un "al di là", un "altrove", un "sempre piú in alto"; uno spirito che forma, orienta, ispira, consola, corregge, avverte, salva» (III, p. 616). Esso penetra già la natura e prepara in essa lo spirito: ma non è il Signore della natura; l'insieme delle leggi naturali, « l'areopago misterioso che mantiene giorno e notte l'equilibrio delle cose », appartiene all'essere, è opera del demiurgo, è contro lo spirito. Non è la natura che suggerisce a noi il concetto di Dio: Dio è anzitutto il Dio della coscienza morale. « Questo Dio non è il creatore delle nebulose e il guidatore delle comete; esso è in primo luogo Colui che salva il carattere assoluto del dovere e che nella testimonianza interiore della coscienza rivela l'uomo a se stesso nella sua dignità di creatura spirituale e lo orienta verso un progresso infinito » (II, p. 197). Il primo fondamento della fede in Dio sono i bisogni superiori, soprannaturali dell'anima nostra. Anch'essi sono realtà spirituali che presuppongono e rivelano una realtà spirituale piú perfetta. Solo in appresso viene poi la conoscenza dei grandi rivelatori e delle tradizioni religiose; in queste rivelazioni esteriori noi sentiamo incarnata quell'esperienza di Dio che produce in noi l'illuminazione interiore dello spirito. Quindi Dio non è qualche cosa fuori di noi: è qualche cosa che in noi si afferma per mezzo nostro: « è Dio che, in noi, crede in Dio » (II, p. 98). Dio non è certamente una persona: è una potenza salvatrice e redentrice, è lo Spirito: noi non possiamo rappresentarlo che simbolicamente. Questo Dio salvatore orienta la natura, combatte il caos e il male, dirige le cose per quanto ciò è possibile: esso « corrisponde allo sforzo teleologico su tutti i piani dell'essere ed in tutti i gradi » (II, p. 287). L'opera sua appare saltuaria ed incompleta perché egli non è onnipotente: egli stesso si è manifestato qui, nel nostro mondo, come un Dio crocifisso. Ma egli non è responsabile del male che non è opera sua; il dolore resta un problema, ma non è piú uno scandalo. E la stessa

realtà sua dà a noi la certezza della sua vittoria finale sulle potenze opposte; credere in Dio vuol dire credere che i valori spirituali avranno, tosto o tardi, qui od altrove, l'ultima parola (I, p. 229-30).

L'A. inclina a credere, con James e Schiller, che lo Spirito debba essere da noi rappresentato come una molteplicità, una comunione di coscienze. Non si potrebbe, egli dice, immaginare un'unità risultante da una collettività di spiriti superiori che sarebbero, ciascuno, l'idea direttrice e salvatrice d'un mondo? L'A. trova nella teoria della trinità ed in certe espressioni bibliche un accenno ed una conferma di questa sua ipotesi. In questo caso il Padre celeste di Gesú sarebbe « la faccia dell'Assoluto rivolta verso l'umanità nostra sofferente e peccatrice » (I, p. 793-6; II, p. 285; 324; 630-3; III, p. 6; 558 ss.). Dio sarebbe il nome per l'unità assoluta dello spirito che è anche sopra il Padre (II, p. 324; 349; 373). « La divinità ultima, silenzio ed abisso, ci fugge nelle condizioni attuali dell'esistenza terrestre. Essa ci è rivelata dal « Padre ». Innumerevoli sono gli aspetti dell'Eterno che ci restano velati; ma il « Padre » è quella, di tutte le faccie di Dio, che è volta verso di noi » (II, p. 386). — Il Dio del silenzio e dell'abisso, il Padre celeste, il Logos, il Demiurgo; noi siamo dinanzi ad una vera teogonia gnostica, che però vuole essere soltanto l'espressione simbolica d'una visione razionale, la quale ha diritto di città nella filosofia.

4. - Anche il mondo naturale non è, come abbiamo veduto, soltanto « natura ». Certo esso non è l'opera d'un Dio buono ed onnipotente. Esso si svolge attraverso tante irrazionalità e tante crudeltà, che noi non possiamo identificare quella potenza oscura, demiurgica, che in esso si esplica, con una volontà morale. Solo una teleologia superficiale può ammirare Dio nell'universo. Tuttavia vi sono già anche in queste tenebre dei bagliori. L'A. si addentra nell'esame delle teorie fisiche piú recenti per dimostrare che vi è anche nei primi gradi della realtà una certa spontaneità delle cose, un principio di indeterminazione, che poi nel piano

biologico viene chiaramente alla luce come finalità organica. Vi è già nella stessa natura inorganica non solo uno slancio vitale immanente, ma anche un'idea direttiva che preesiste e discende nella realtà per elevarla e redimerla. « La natura lascia già intravvedere qua e là lo spirito che noi adoriamo nel vangelo » (II, p. 316). L'attività del demiurgo è legata all'attività concomitante e restauratrice d'un principio redentore, il Logos: potenza pietosa e redentrice che procede dal Padre e che si esplica poi piú chiaramente nella storia per avere, infine, nei genî rivelatori e in primo luogo in Gesú la sua piú alta manifestazione (II, p. 325 ss.; 346 ss.; III, p. 646). Le due attività sono indiscernibili: l'evoluzione naturale e la redenzione sembrano unificarsi in un corso solo. Quindi nella natura il bene ed il male sono anch'essi inseparabili: noi possiamo da un punto di vista spirituale discernere nella natura il bene ed il male; ma a costituire il male è concorso anche il bene, a costituire il bene è concorso anche il male. Anche l'A. vede, con Kant, nell'arte l'espressione intuitiva dell'ordine teleologico, dell'ordine divino. « Noi dobbiamo cercare con fervore, nella natura, tutti i tratti che vi rivelano la presenza dello Spirito ausiliatore e redentore, il quale corregge in certo modo un abbozzo informe, ritocca un disegno troppo indegno del modello, fissa certe linee, ne devia o ne prolunga altre secondo le linee d'orizzonte soprannaturali e le leggi d'una prospettiva divina. Questo lavoro paziente e materno d'un raddrizzamento perpetuo nell'interno d'un mondo mancato, ma preso in mano dall'Educatore supremo, esplica gli aspetti sorridenti, deliziosi, patetici della natura; cosí è giustificato lo sforzo estetico degli artisti, questi grandi rivelatori di intuizioni nascoste, di profezie mute e di presentimenti inespressi » (II, p. 57-8).

5. - Anche nella storia il fondamento è dato da un oscuro insieme di forze naturali, di grandi volontà collettive « senza anima », che sollevano nella massa umana torrenti di istinti e di passioni, turbini di conflitti — le guerre politiche, le rivoluzioni so-

ciali, le persecuzioni religiose — che spesso travolgono e soffocano gli individui, qualche volta li aiutano e li elevano. Basta riflettere a ciò che ha dovuto essere la storia dell'umanità nelle sterminate età preistoriche per comprenderne il carattere demoniaco. Ma anche la storia della civiltà è in gran parte, dal punto di vista dello spirito, una serie di rovine: la stessa evoluzione del cristianesimo è uno spettacolo miserando. Tuttavia anche nella storia si esplica, in mezzo a questo tumultuare di forze demoniache, in contrasto con esse e pure inseparabilmente da esse, un senso divino, un Logos. Strumento di questo sforzo spirituale è la libertà dell'uomo, che fa dell'essere animato un'incarnazione dello spirito, una personalità ed è il mezzo d'inserzione dello spirito e delle sue attività redentrici nella storia. Cosí tutto il movimento della storia è anche un *nisus* creatore, un'ascensione continua, legata specialmente all'apparire delle personalità eroiche, dei geniali, dei veggenti, degli ispirati, dei santi. Questo non vuol dire che con la libertà spunti la necessità del progresso continuo: la teoria del progresso fatale è assurda. La vera legge del divenire risiede nella uguale possibilità del progresso o del regresso per le società come per gli individui. La legge morale esige che noi crediamo e cooperiamo al progresso: bisogna dunque che il progresso sia possibile o almeno che noi lo crediamo possibile. Ma la storia resta sempre qualche cosa di contingente: lo stesso progredire è sempre il risultato di una serie di atti di libertà, di creazioni, che poi si ripercuotono nella vita sociale e generano nuove forme di vita. Però, come la finalità fisica e biologica, anche questa contingenza storica dovuta alla libertà è, almeno come dover essere, una creazione coerente e continua, una redenzione progressiva. Essa si attua attraverso un doppio grado di coscienza: la coscienza psicologica che è determinazione dell'Io da parte del non Io naturale, e la coscienza spirituale che è determinazione dell'Io da parte dello spirito, delle realtà ideali superiori. Nella sfera della prima stanno l'arte e la scienza; nella sfera dell'Io spirituale stanno la morale e la reli-

gione. Con questa comincia qualche cosa che è ancora nella storia e tuttavia è già superiore alla storia.

6. - L'arte e la scienza conducono alla visione dell'Uno, alla religione cosmica, naturistica: ma questa è appena, per l'A., una religione. Essa rimane ancora sempre nella sfera esteriore: la religione vera comincia solo quando l'azione dello Spirito si fa viva nella nostra coscienza e vi accende una nuova luce. Già l'evoluzione naturale e storica presuppone una causa finale, una realtà spirituale che attira le attività brute e le raccoglie in uno sforzo di salire, che sembra agire nel senso stesso della vita. Ma nella vita religiosa abbiamo un intervento diretto dello spirito, una rivelazione ed un aiuto soprannaturale, un miracolo. Dall'alto, dal Regno di Dio discende nella sfera umana un'energia salvatrice che, valendosi della libertà umana, vi si inserisce come qualche cosa di impreveduto e di incoordinabile. La rivelazione è « un raggio dall'alto, proiettato nelle nostre tenebre per illuminare la via » (III, p. 696). Quest'illuminazione si propaga poi di età in età nella storia ed estende la sua azione liberatrice.

La vita morale è, come si è veduto, il primo grado e la preparazione della vita religiosa: nell'una e nell'altra si tratta di elevare l'Io ad una comunione spirituale superiore. Ma la coscienza religiosa porta alla piena luce quello che nella coscienza morale è ancor soltanto un presentimento oscuro. Anch'essa è un fatto psicologico: anch'essa è un'« esperienza ». Ma il dato di quest'esperienza è una realtà spirituale che si unisce a noi come qualche cosa di affine, che ci fortifica e ci eleva. Perciò mentre l'esperienza esteriore è accompagnata da un senso di dipendenza da una realtà straniera, l'esperienza religiosa porta con sé un senso di vitalità accresciuta, di pace e di gioia. Ci dà quest'esperienza una vera certezza della realtà dello Spirito? L'A. distingue la certezza scientifica fondata sull'induzione e la certezza morale fondata sul contatto diretto delle realtà spirituali altre da noi. Questa è la certezza dell'esperienza religiosa. Essa è implicata in ogni co-

scienza umana, anche se non è ancora riconosciuta. Il che è ben altro, si comprende, dal pretendere che tutti gli uomini abbiano l'idea innata di Dio. L'esperienza religiosa ci dà la certezza d'un mondo spirituale superiore — che noi diciamo Dio — ma senza farcelo conoscere in sé, senza darcene il concetto, senza darci una dottrina di Dio.

La rivelazione è quindi un fatto universale: « l'energia rivelatrice, paziente e doloroso sforzo di redenzione, si è esercitata sempre e dappertutto » (I, p. 172). Ma vi sono degli uomini e delle età che sono favoriti sotto questo rispetto in modo particolare: e vi sono delle età di silenzio come vi sono dei periodi glaciali in geologia. L'età dell'apparizione dei profeti israeliti e l'età della nascita del Cristianesimo sono due momenti in cui l'azione dello spirito si è piú profondamente inserita, come rivelazione, nell'orientamento della storia.

7. - Noi abbiamo veduto che l'energia redentrice suprema, Dio, ci è ignota nella sua realtà assoluta: l'infinità di Dio, *numen tremendum*, è per l'A. una visione terrificante, dinanzi alla quale non resta che il silenzio. Ma noi abbiamo nella coscienza religiosa la sua rivelazione a noi, noi conosciamo Dio come il Dio salvatore del nostro mondo e della nostra umanità, come il « Padre ». Il « Padre » non è né un Dio inferiore, né un essere altro da Dio: è un « attributo », una manifestazione del Dio assoluto, per la quale questo si rivela a noi come la forza morale che salva e di cui Gesú è stato l'incarnazione (I, p. 194). Noi personifichiamo questa forza nel « Padre »: ma essa è personale solo in noi, in quanto è Colui che parla, come persona, a tutte le anime fedeli. Quando noi dotiamo il « Padre » delle doti della giustizia e della carità, noi lo dotiamo di perfezioni che sono per noi pensabili solo in quanto incarnate in una persona e quindi siamo forzati a rappresentarlo come persona: ma questa è soltanto una necessità umana dalla quale dobbiamo fare astrazione il piú che sia possibile. Dio ha certamente tutte le perfezioni positive della perso-

nalità, ma egli non ha della personalità i limiti e noi non possiamo rappresentarci chiaramente una personalità senza limiti. Dire che il Padre è persona vuol dire quindi soltanto che egli non è spiritualmente inferiore agli esseri dotati di personalità e che egli può ispirare e penetrare le personalità morali, sia poi quel che si vuole la sua realtà metafisica (III, p. 182; 706-7). « Quando noi parliamo di un Dio personale noi affermiamo che i predicati spirituali implicati in noi per il possesso d'una libera personalità sono realizzati *a fortiori* nell'essere sommamente buono e santo che noi adoriamo sotto il nome di Padre » (III, p. 725). Il Padre è il Dio della nostra coscienza: « il Dio che adoriamo, amiamo, lodiamo, il Dio della preghiera intima, il Dio la cui presenza è per la nostra anima piú certa che l'esistenza del corpo » (II, p. 336). Esso è una potenza puramente morale, che non deve essere identificata né col Dio creatore, né col Dio dell'Antico Testamento, né col Dio della predestinazione all'inferno (III, p. 187). Come potenza morale esso ha ordinato il mondo in vista della sua redenzione: questa è la « creazione » di cui parlano i catechismi (II, p. 285; 348). Ma questa « creazione » è solo l'attività elevatrice e redentrice di un Logos immanente alla natura ed alla storia: è l'opera di una Provvidenza, non di un Creatore nel senso metafisico della parola. « La Provvidenza è ciò che vuole altro da ciò che è. Essa è protesta, offensiva, intervento inopinato, « miracolo », ogni volta che ciò è possibile. Bisogna aggiungere questa restrizione, perché se si dichiara che la provvidenza è onnisciente ed onnipotente, essa cessa di essere morale nel senso limpido ed onesto del termine » (III, p. 441). Certo la fede nel Padre costringe il cristiano a statuire il trionfo avvenire dello Spirito che soffre e lotta per salvare. Il Padre è onnipotente in questo senso, che è « invincibile ». Tutti quelli che egli ispira sono dei « vincitori », che in qualche modo parteciperanno della restaurazione ultima che i giusti implorano giorno e notte sulla terra (II, p. 373).

8. - Il Padre ci è rivelato non nel piano esteriore dell'universo,

ma attraverso la nostra coscienza religiosa: la prima sorgente della nostra fede è la rivelazione interiore. Ma questa ha la sua conferma e il suo appoggio nel vangelo di Gesú, che del Padre è stato la piú perfetta manifestazione nella sfera umana. Per questo noi diciamo che Gesú è stato l'incarnazione del Logos, il Figlio di Dio: egli ha incarnato in sé nel modo piú perfetto la forza redentrice del cosmo. Il dramma della vita sua è stato l'urto fra la nozione cosmica e millenaria di Dio e la nozione nuova e redentrice del Padre, del Dio spirituale. Certo egli non è stato il solo rivelatore del Padre, non in lui solo si è incarnato il Logos: ma in lui si è incarnato in una maniera unica (II, p. 64; 409 ss.). Con ciò noi non diciamo che Gesú sia un Dio. Dire che Dio si è incarnato in Gesú vuol dire solo che in lui è discesa la realtà ineffabile del Padre per uno di quegli atti soprannaturali che costituiscono la totalità del processo di redenzione. Ma il Padre si è umanizzato in lui solo per quanto ciò gli era possibile: perché se Dio si fa uomo, egli cessa di essere Dio Potrebbe Dio diventare un animale od una cosa? Cosí non può diventare uomo. Affermare che in Gesú si unirono la natura divina e l'umana è un affermare l'assurdo: o almeno è un porre l'una accanto all'altra due nature che si escludono e che non potrebbero mai essere presenti simultaneamente. Gesú a Getsemani pregò se stesso? E se ciò è assurdo, dov'era allora la seconda persona della trinità? (II, p. 596 ss.).

Quindi possiamo riconoscere ad un tempo tutte le imperfezioni umane di Gesú senza nulla togliere al suo valore religioso « Vi sono dei cristiani che si turbano al solo pensiero che Gesú abbia potuto credere sinceramente nell'imminenza della fine del mondo; essi vogliono contemplare sulla testa del Salvatore la tiara di qualche infallibilità soprannaturale estesa a tutti i campi senza eccezione. Lasciamogli piuttosto la sua corona di spine Anche se avesse condiviso un errore apocalittico per ciò che riguarda l'avvento del Messia sulle nubi, la sostanza del suo insegnamento circa la redenzione finale resterebbe: ciò che ha voluto suggerire

attraverso il simbolo immaginoso, sussiste » (II, p. 708). I secoli non gli hanno tolto nulla della sua grandezza. Anche oggi tutti quelli che combattono il Dio ecclesiastico, lottano senza saperlo per il Dio di Gesú. La tirannide sacerdotale non dovrebbe velare ai loro occhi la grandezza di Gesú. Quanti misfatti non sono stati perpetrati nel sacro nome della libertà! E tuttavia questa è perciò meno santa? È la predicazione di Gesú che ha suscitato nel seno d'una società scettica e schiava un'esplosione di fiera indipendenza morale. I suoi discepoli hanno praticato subito il diritto di rivolta contro l'autorità ingiusta ed hanno coniato il detto rivoluzionario: « Bisogna obbedire a Dio prima che agli uomini » (I, p. 199).

Come la divinità vera e propria di Gesú l'A. rigetta quindi anche il dogma dell'espiazione (III, p. 252 ss.). Cristo ci ha redenti con la sua rivelazione: il dramma del Calvario è il dramma che si svolge oscuramente da ogni tempo sulla terra. Dinanzi all'infinità dei mondi la teoria dell'espiazione sembra all'A. il residuo di un antropocentrismo puerile. La vita è dappertutto: probabilmente simile nelle sue manifestazioni alla vita della terra. « Allora se l'essere spirituale si è svolto dappertutto dall'essere animale, il peccato si è prodotto dappertutto? Se sí, quale incubo la creazione! Quale fallimento! Quanti miliardi di redenzioni necessarie! E questo fino all'avvenire piú lontano, perché i mondi continuano a nascere sotto i nostri occhi. Il Figlio unico di Dio sarebbe salito, salirebbe ogni giorno e dovrebbe salire eternamente su delle croci per espiare qualche " caduta " in ciascuno dei pianeti abitati dell'universo? Se invece il peccato è destino di noi soli, il Cristo Salvatore non è nulla per l'universo. Questo è alla nostra umanità ciò che è l'oceano ad una goccia d'acqua: il redentore d'una minuscola terra, non il redentore del mondo » (I, p. 109).

9. - Gesú non credette di fondare una religione nuova e rimase nei quadri della religione ebraica. Pur levandosi al disopra di ogni religione cultuale, egli accettò i riti tradizionali e non volle

in fondo altro che continuare la tradizione profetica. Questo permette all'A. di giustificare l'Antico Testamento e il suo Dio, pur riconoscendo che l'A. T. conserva ancora molte vestigia della mentalità pagana. Egli non si nasconde gli orrori della religione israelitica, non dissimile in questo dalle altre religioni semitiche. È indubitato che sacrifici di bambini sono stati fatti sovente in onore di Iahvé. Questi sacrifici si facevano il giorno di Sabbato nella valle di Hinnon (Ezechiele, 23, 39) e il sacrificante, terminata l'opera, con le mani ancora insanguinate si recava al tempio di Iahvé. Lo iahvismo adottò la prostituzione sacra: fin dal tempo piú antico vi erano in mezzo al popolo ebraico delle prostitute consacrate (*Gen.*, 38, 14-23). Non bisogna perciò mettere l'A. T. al livello del Nuovo Testamento. Bisogna distinguere in esso le due ispirazioni rivali che sembrano lottare per la preminenza, l'ispirazione sacerdotale e l'ispirazione profetica. Anche l'A. T. deve essere interpretato secondo il vangelo (I, p. 320).

La tradizione evangelica si continuò nei grandi discepoli di Gesú, Paolo e Giovanni l'evangelista e poi, attraverso i secoli, nella serie sacra di tutti coloro che si fecero apostoli della sua parola e che costituiscono, nel loro insieme, la grande chiesa invisibile. Sotto questo aspetto possiamo dire che « la chiesa nella sua essenza è lo Spirito, la terza persona della Trinità » (II, p. 45). La chiesa invisibile si incarna sempre per ogni cristiano in una chiesa visibile, che è la veste concreta della prima, anzi meglio il suo miserabile travestimento nel mondo (III, p. 69). Ogni chiesa è cosí un riflesso spirituale del Cristo, una continuazione della sua rivelazione: ma una continuazione che spesso devia e si corrompe, tornando al paganesimo e prostituendosi alle potenze del mondo. Tuttavia le chiese sono sempre necessarie alla debolezza nostra: « le chiese ci riconducono verso la Chiesa » (III, p. 117). Tra le diverse chiese, le simpatie dell'A. vanno particolarmente alla chiesa degli « Amici ». « Il cristianesimo universale dovrebbe mettersi alla scuola della Società degli Amici. Nell'avvenire, quando gli

storici ecclesiastici potranno giudicare delle cose ad una distanza sufficiente, essi riconosceranno che G. Fox e W. Penn nel XVIII secolo furono dei veggenti ispirati come Isaia e Geremia. Come i profeti ebrei, essi ricondussero *una* religione verso *la* religione. L'orientamento dato da essi alla chiesa si affermerà sempre di piú » (III. p. 126).

10. - La rivelazione religiosa è essenzialmente, come si è veduto, rivelazione morale, orientamento pratico. « Ricevere la parola di Dio è piú che un'adesione intellettuale, è un'accettazione morale che porta con sé un'obbedienza, una subordinazione, una direzione di tutte le nostre potenze verso il regno di Dio » (III, p. 97). La teologia non ha quindi importanza. Essa è in gran parte solo un tessuto di imagini, che designano simbolicamente, per la direzione pratica, rapporti sui quali noi non sappiamo nulla di piú. Quando diciamo che Gesú è il Figlio, che Dio è il Padre ecc., noi ci serviamo di imagini. In fondo perciò l'A. rigetta tutta la sottostruttura dogmatica: le formule tradizionali non corrispondono ad alcuna realtà. Egli ammette la possibilità di conservare le vecchie formule, ma solo come dei vasi grossolani, indegni d'essere confusi con il tesoro d'idee inesprimibili che esse conservano e proteggono. Cosí la formula trinitaria ha il vantaggio di mantenere l'unità di Dio e di distinguere le diverse sue funzioni rispetto al mondo (II, p. 29 ss.; III, p. 26 ss.). I vecchi formulari dogmatici salvano l'anima dal vago, dall'incertezza; fissano, con una certa approssimazione, i risultati dell'esperienza religiosa collettiva e danno ai credenti un linguaggio comune. Questo giustifica la simpatia rispettosa che ad essi si deve anche quando non compiono la loro funzione che molto imperfettamente. Le insulse pedanterie della teologia sul concetto di rivelazione non tolgono ciò che vi è in esso di profondo e di terribilmente problematico. Solo non bisogna mai dimenticare la distinzione fra la veste simbolica e la verità spirituale. Preso letteralmente, tutto l'apparato dogmatico non è piú che « una vecchia mitologia » (I, p. 156). Il solo enunciato della concezione teologica

comune è « una sfida alla religione ed alla coscienza, un ritorno alle elucubrazioni gnostiche ed alla mitologia pagana » (II, p. 338). Lo stesso si dica del rito. L'A. accetta le preghiere tradizionali ecclesiastiche consacrate dall'uso (III, p. 154); accetta il rito della cena, ma accentuandone il simbolismo escatologico: esso raffigura la comunione finale di tutti i cristiani fra loro e con Cristo nel Regno di Dio. Ma quando si perde la coscienza di questo valore simbolico, il rito diventa una superstizione. « Identificare il Dio della coscienza morale col Dio cultuale che esige sacrifizi, cerimonie, riti adulatori, è un abbassare Dio al disotto del livello morale ed un orientare le anime pie verso una perpetua adulazione che è un atto senza valore morale e il piú delle volte degradante — e per l'adoratore e per l'adorato » (II, p. 198).

11. - Il centro vivo della religione non è quindi né nei dogmi, né nei riti, ma in quel « dialogo mistico con lo Spirito santo » che è la preghiera. « Una storia della preghiera sarebbe la migliore storia dell'evoluzione religiosa dell'umanità » (Sabatier). La preghiera consiste in un atto di dedizione interiore alla volontà buona da noi personificata nel Padre e in tutti quelli che per noi incarnano questa volontà. Nella preghiera rivolta ad un essere che diventa per noi un simbolo del divino, vi è una presenza che fortifica e che consola. Nello stesso tempo che un colloquio od un'allocuzione, la preghiera è quindi un'elevazione spirituale; è l'affermazione che, nonostante tutto, vi è in noi qualche cosa che è superiore al dolore ed alla morte, quando noi siamo uniti al Dio che salva. « L'impressione che l'Io sente nella preghiera è che un principio spirituale, che in un certo senso è distinto da lui e tuttavia non ne è distinto, esercita sul suo focolare di energia personale un'azione vivificante che non si può paragonare ad alcun'altra. Tutto avviene come se una forza oltremondana, che si può chiamare Dio se si vuole, agisca direttamente sul mondo dell'esperienza umana » (James). Da ciò il valore religioso che può avere il silenzio e che possono avere anche le preghiere meccaniche, in

uso presso tutte le religioni rituali, in quanto esse rappresentano un metodo per elevare l'anima alla concezione interiore (III, p. 127 ss.).

L'A. ripudia perciò la preghiera come petizione di grazie. La stessa affermazione che bisogna invocare Dio per essere aiutati è scandalosa. Dunque l'essere onnisciente aspetta, per aiutare l'uomo contro il dolore ed il peccato, che abbia presentato una richiesta in regola all'amministrazione! Ma io aiuto un bambino in pericolo anche se egli ignora la mia presenza! (I, p. 197). Questa preghiera interessata associa il piú delle volte Dio al nostro egoismo e gli attribuisce stolte compiacenze (I, p. 209 ss.). L'A. ammette che la preghiera possa essere anche un appello alla potenza di Dio, che, senza essere onnipotente, lotta anch'egli contro le potenze malvagie della natura. Ma appunto perciò, anche in questa cosa, la preghiera deve sempre « accordarsi con l'ordine della salute », cioè deve essere un atto di dedizione e di unione con Dio. Essa chiede l'esaudimento, ma non lo esige: essa si muove nell'atmosfera della fiducia in Dio, e della sottomissione virile all'ineluttabile. È l'appello dell'uomo alla cooperazione di Dio e con Dio. Tale preghiera non è quindi solo una petizione interessata, è anche una scuola della rinunzia e della dedizione, un passo innanzi nella comunione interiore con Dio.

12. - Ecco adunque la concezione che l'A. pone a fondamento della sua fede cristiana: un mondo opposto a Dio, inintelligibile e terribile per i suoi misfatti ed i suoi dolori, dal quale tuttavia il soffio della pietà del Padre, con l'aiuto di tutte le volontà buone, svolge dolorosamente, ma sicuramente, la gloria del Regno di Dio. Credere in Dio non vuol dire credere che Dio abbia predestinato il dolore e la morte per il nostro bene, il che è assurdo: vuol dire credere che la morte e il dolore non distruggono il destino divino della nostra personalità: e che attraverso tutte le incoerenze e le brutalità del mondo, lo spirito avrà l'ultima parola per l'individuo e per la collettività (I, p 229). « Il solo dualismo compatibile

con il valore della vita e la realtà della persona morale è quello che subordina nettamente il male al bene, in quanto questo è predestinato, in ultima analisi, al trionfo » (III, p. 550).

Questo implica l'indistruttibilità della persona morale: se tutti gli individui — e in questi consiste la realtà per noi — scivolassero verso il nulla finale, come fondare su questa visione un ottimismo collettivo? Nessuna gioia d'essere stati e d'aver vissuto ed operato potrebbe consolarci del nulla che ci aspetta. L'A. non pretende naturalmente di darci su questo punto delle nozioni precise: ma formula chiaramente la sua convinzione della sopravvivenza in Dio. La scintilla spirituale, che scende in noi dallo Spirito, è la nostra anima. Per essa l'incarnazione si rinnova in ogni uomo: l'uomo si leva sopra la natura solo in quanto, per mezzo dell'anima spirituale, Dio abita in lui. E quando lo strumento corporeo si spezza, questo elemento divino, che diciamo nostra anima, riporta sulla morte una vittoria decisiva (III, p. 45). Noi possiamo cosí pensare sopra l'individuo un regno di personalità liberate dalla grazia redentrice, che costituisce un organismo morale, sovrano ed universale (III, p. 327).

Su queste basi l'A. costruisce la visione messianica, nella quale si riassumono le sue supreme speranze. L'opera del Dio salvatore, per quanto incompleta e saltuaria, tende necessariamente verso la trasfigurazione apocalittica di questo mondo (II, p. 286; III, p. 209 ss.). Lo spirito alla fine dei tempi distruggerà ciò che deve essere distrutto del mondo (III, p. 688): e trasformerà l'universo intiero in una Gerusalemme celeste, nella quale avrà termine l'evoluzione presente dei mondi. Un universo superiore succederebbe all'universo presente. « Tutti i figli di Dio, cessando di essere confinati nelle loro patrie planetarie, costituirebbero la federazione dei regni di Dio nel seno della Famiglia del Padre finalmente realizzata ». E questo mondo di esseri perfetti potrebbe, per la generazione, essere il veicolo della risurrezione degli spiriti disincarnati nel corso dei secoli (I, p. 112 ss.). Questa trasfigu-

razione dovrebbe essere una restaurazione universale: anche Satana, il demiurgo, dovrebbe essere riscattato (II, p. 296; III, p 268 ss.): chi potrebbe raffigurarsi l'avvento del regno di Dio coesistente con i tormenti e le bestemmie d'un inferno destinato a durare eternamente? Cosí sarebbe rigenerata, secondo il concetto di S. Paolo (Rom., VIII, 19-22) anche la natura. Oggi tutta la natura creata geme e soffre i dolori del parto. Anch'essa aspetta la rivelazione dei figli di Dio. Perché essa è stata sottomessa alla vanità contro il suo volere; ma questa sottomissione che l'assoggettò alla morte, le lasciò la speranza della rigenerazione. Onde anch'essa sarà un giorno liberata dalla servitú della morte e parteciperà della gloria dei figli di Dio.

IV

1. - Criticare dal punto di vista speculativo un'opera, il cui autore dichiara esplicitamente di non avere scritto per i filosofi, può parere un'ingiustizia. Ma la dichiarazione dell'A. procede da un eccessivo senso di riserbo. L'opera sua è un serio tentativo di dare un fondamento filosofico ad una nuova visione del Cristianesimo ed ha, come tale, diritto ad una valutazione filosofica. Ora di questa visione e della sua formulazione filosofica l'esposizione che precede ha cercato di mettere in luce il valore: le brevi osservazioni che seguono hanno per fine soltanto di rilevare alcuni punti dove la fondazione filosofica può parere discutibile od insufficiente.

Il primo punto ed il piú essenziale è la determinazione del punto di partenza. L'A. comincia con un atto di rinunzia intellettuale: l'esperienza e la scienza non ci illuminano affatto sul problema capitale del nostro destino: in fondo sul problema del dolore, dell'origine della natura e del male bisogna rassegnarsi all'igno-

ranza: la coscienza cristiana è inseparabile da una certa confessione di agnosticismo (III, p. 156 ss.). « Dei grandi silenzi avvolgono il dramma umano: quello delle stelle, quello degli animali, quello dei nostri antenati preistorici, quello dei morti, — quello di Dio » (III, p. 194). Tuttavia l'A. respinge lo scetticismo desolato degli atei (I, p. 202): per aver la forza di vivere e di fare il bene bisogna almeno vedere all'orizzonte i bagliori d'un'alba. Questo chiarore nelle tenebre è l'intuizione interiore. Ora questo è un concetto che esige una determinazione. Noi diciamo intuizione l'esperienza diretta di un dato immediato: vi è quindi un'intuizione esteriore (l'esperienza fisica) e un'intuizione interiore (l'esperienza psicologica). La questione del loro rapporto qui non ci interessa e non infirma la distinzione. Ma ciò che l'A. chiama intuizione interiore non è l'esperienza psicologica in genere, è una parte sola di essa: quella che si riferisce alla vita spirituale propriamente detta, alla vita morale e religiosa: è, in breve, l'intuizione spirituale dei mistici. Ora anche questa può essere considerata sotto due aspetti: come visione, conoscenza, e come indicazione pratica, direzione della vita. L'A. non si arresta a chiedersi se questi due aspetti siano separabili e si pronunzia decisamente pel secondo: egli adotta, come Tyrrell, una certa forma di prammatismo religioso: l'esperienza religiosa è un adattamento pratico, una risposta della nostra personalità ad una realtà spirituale superiore, che ci è rivelata nelle esigenze stesse del nostro spirito: quest'atteggiamento ci dà la serenità, la pace, la forza morale (I, p. 471; II, p. 151-2). Quindi la religione è per lui un atteggiamento pratico, non metafisico (I, p. 190): è una rigenerazione morale (I, p. 518). Credere in Dio, dice l'A., vuol dire soprattutto « abbandonare l'ingannevole regno delle formule intellettuali per quello della vita morale e spirituale ». Bisogna liberarsi dalle costruzioni metafisiche e star paghi ad una fede pratica, la quale abbandona ogni pretesa di spiegare ciò che è ed è stato e si preoccupa solo di dirigerci verso la via della salute. L'A. crede che la

pace religiosa dell'anima possa sussistere senza la pace logica. « L'anima umana è capace di possedere una pace spirituale che coabita con irreduttibili difficoltà razionali: è il miracolo della certezza religiosa » (I, p. 255). Ma il semplice criterio prammatista della forza, della serenità ecc., è troppo soggettivo ed incerto: l'A. quindi lo rinforza col dirigere lo spirito in un senso ben definito: verso Cristo e il suo vangelo. La fede religiosa consiste nell'orientarsi verso Cristo (I, p. 187). Il Cristianesimo è nella sua essenza « un atteggiamento interiore, un'orientazione morale e religiosa, una maniera di essere » (I, p. 472; II, p. 137).

Ora questa duplice fondazione si risolve in realtà, come già si è detto, in un circolo vizioso. Il solo argomento decisivo in pro dell'ispirazione della Bibbia è che essa ci ispira (I, p. 478): vale a dire è un ricorso alla luce interiore che valuta e decide. Ma come distinguere la vera luce interiore dalle fantasie individuali? A ciò abbiamo una pietra di paragone infallibile: « il solo spirito che deve essere qualificato come divino è quello che riproduce lo spirito di Gesú » (I, p 479; 493). È dunque la luce interiore che giustifica il vangelo o il vangelo che giustifica la luce interiore? Ques'ultima posizione è evidentemente insostenibile: se vi è una luce interiore, ogni documento storico deve essere sottomesso alla sua giurisdizione. Se anche in presenza della personalità storica del Cristo la volontà nostra si piega come per una subordinazione istintiva, ciò avviene perché il nostro giudice interiore vede realizzato nel Cristo il suo ideale religioso. Accade qui come nell'entusiasmo morale destato dall'esempio. L'esempio è sempre solo adottato come tale per virtú dell'antecedente intuizione del valore morale che esso realizza.

Il vero e primo criterio deve essere dato quindi dall'esperienza spirituale, dall'intuizione. Ma non corre allora questa il pericolo di degenerare, cosí isolata, in un sentimentalismo mistico? E soprattutto è ammissibile che essa, come giudizio intuitivo di valore, possa essere separata dal giudizio teoretico? Come possiamo

aderire principalmente, definitivamente, ad un'orientazione pratica senza decidere ciò che essa significa nell'ordine delle realtà? E come può questo inevitabile giudizio teoretico essere separato dall'insieme di quei giudizi teoretici che costituiscono il nostro sapere? Non è vero che l'anima nostra possa trovare la pace in presenza della contraddizione, cioè di una negazione persistente della ragione. I limiti del nostro sapere non costituiscono una contraddizione; un'irrazionalità razionalmente constatata non è piú irrazionale; anch'essa è sottomessa allora all'unità razionale del nostro spirito. Qualunque siano i limiti del nostro sapere, tutto ciò che sappiamo, anche circa questi limiti, può e deve essere ridotto nell'unità d'una visione complessiva, fuori della quale qualunque nostra intuizione manca assolutamente di fondamento. Perciò l'esperienza religiosa, se è posta assolutamente da sé, isolatamente dal complesso dell'esperienza e del pensiero, non può mai uscire dal subbiettivo, non è giustificabile, non è orientata da alcun criterio obbiettivo. E il ricorso al criterio del vangelo è ancora sempre un atto subbiettivo: da quanti angoli visuali può essere visto il vangelo! L'esperienza religiosa non può avere valore obbiettivo se non è ragione: e non è ragione se non è la conclusione di tutta l'esperienza umana. L'esperienza non è solo la scienza e tanto meno solo la scienza del mondo fisico: è anche pratica, cioè attività e vita. Ma in nessun grado, nemmeno come esperienza religiosa, è solo pratica: se fosse tale, sarebbe qualche cosa di cieco e di ingiustificabile. Anche l'intuizione religiosa è inseparabilmente teoretica e pratica e, sebbene apparisca come qualche cosa d'isolato e d'improvviso, è in realtà una creazione geniale condizionata da tutta l'esperienza antecedente ed ha in in questa il suo orientamento ed i suoi criteri. Essa è un atto di sintesi ed è, come tale, qualche cosa di qualitativamente distinto e di inderivabile dai suoi elementi; ma è nello stesso tempo qualche cosa di inseparabile da essi ed ha nel suo rapporto con essi la misura del suo valore.

2. - Quest'ambiguità iniziale si riflette poi in tante altre incoerenze minori, in cui la subbiettività del giudizio si dà libero giuoco. Cosí p. es. l'apologia della Bibbia in I, p. 521 ss. è una serie di effusioni sentimentali di scarso valore obbiettivo; questo biblicismo patetico è ancora un residuo di tradizionalismo dogmatico. Lo stesso spirito incoscientemente dogmatico fa porre all'A. le epistole apostoliche allo stesso livello e come una continuazione dei vangeli. « In primo grado i vangeli, in secondo grado le epistole apostoliche — ecco la nostra carta religiosa, la nostra norma, i nostri classici ispirati » (I, p. 677). Tanto l'interpretazione della dottrina di Paolo quanto quella di Giovanni sono forzate e false. Sono pagine piene di un lirismo apologetico, ma destituite di senso storico e critico. In esse parla il teologo dogmatico, per il quale e le epistole paoline e il quarto vangelo debbono essere egualmente e ad ogni costo « testimonianze rese al Padre ». Non parliamo poi dell'esaltazione di quel libretto mediocrissimo sotto ogni aspetto che sono gli Atti degli apostoli (II, p. 121). Anche le costruzioni dogmatiche dell'A. — del Dio spirituale come trinità (II, p. 202 ss.) ecc. — sono esercitazioni simboliche dettate solo dal desiderio di dare un senso qualunque alle formule tradizionali. Aggiungasi infine che anche il concetto della rivelazione storica è posto in modo molto problematico. Una determinazione piú precisa del concetto di ispirazione avrebbe forse suggerito all'A. il riconoscimento della naturalità dell'ispirazione nei rivelatori, come egli la riconosce all'azione del Logos nella natura e nella storia. La vita religiosa è per l'A. una serie di inserzioni trascendenti, cioè di veri miracoli dovuti all'intervento diretto del Dio spirituale. Ora questa ipotesi non è adeguata alla continuità del divenire storico ed all'estrema complicazione dei suoi fattori: il male passa nel bene per tante transizioni insensibili che una separazione è impossibile. Il fattore divino, teologico è introdotto da un'interpretazione metafisica, trascendente e non ha bisogno d'essere inserto, come un trascendente empiricamente constata-

bile, nella serie causale ad interromperla od a turbarla. Già nel mondo inferiore, inorganico vi è un'organizzazione mirabile; non è già essa un prodotto dello Spirito, del Logos? E tuttavia essa serve innumerevoli volte al male. Lo stesso si dica della vita e della coscienza. Si aggiunga che qui specialmente tutta la realtà appare cosí regolarmente concatenata, che non si vede come e dove potrebbe inserirsi un'azione spirituale. Ma anche nella sfera superiore della vita spirituale è impossibile stabilire una linea di demarcazione fra il bene e il male. L'egoismo per molti lati è male, per alcuni lati può essere bene. Cosí per contro lo stesso amore materno, moralmente cosí ammirabile, può essere sotto certi aspetti egoismo condannabile. Le termiti sono mirabilmente devote alla loro colonia sociale; ma sono feroci, individualmente le une con le altre. Fin dove in esse l'istinto sociale è opera dello Spirito? Ogni disposizione spirituale è cosí intimamente legata con l'essere fisico che l'inserzione d'un intervento soprannaturale dovrebbe creare ogni momento dei miracoli. Lo spirito non crea, non agisce per un'azione improvvisa e violenta, ma agisce solo in un terreno preparato, corona, si può dire, un complesso di condizioni che lo determinano senza necessitarlo. Le stesse crisi, le conversioni p. es.. non fanno eccezione. Diversamente come potrebbe l'azione divina, se fosse dovuta ad un intervento diretto, essere in tanti casi impedita e distrutta dall'azione malefica della natura? Ciò vuol dire che essa è inserta con questa in una concatenazione unica. Tutta la teleologia dell'A. ha bisogno dunque d'una revisione.

3. - Ma la difficoltà maggiore è il difetto d'una rigorosa unificazione dei concetti fondamentali. La filosofia esige rigorosamente quest'unità; anche quando è una filosofia dualistica. Quando manca questa rigorosa concatenazione concettuale, la filosofia diventa un racconto mitologico; e questo è l'aspetto che qui qualche volta prevale. Ora il mito ha diritto di città nella filosofia solo quando è introdotto e riconosciuto come mito, non

quando si sostituisce al concetto e viene con esso confuso in una trama unica.

La visione complessiva dell'A. si avvicina alla filosofia della contingenza (Ravaisson, Lachelier, Boutroux) in quanto anche questa considera il mondo come una rivelazione progressiva d'un principio spirituale che dirige già secretamente i meccanismi naturali e, in un grado piú alto, per la sua presenza allo spirito dell'uomo provoca in esso le manifestazioni piú alte, la morale e la religione. Ma in essa questo principio è identificato sempre ancora col Dio creatore della metafisica. La filosofia della contingenza conduce alla mistica; vi è nel mondo un principio spirituale di cui dobbiamo sollecitare l'ispirazione, la comunione; ma questa mistica aspira a confondersi con l'essere e non è in fondo molto dissimile dalla mistica del panteismo e del naturalismo. Ad essa manca la visione della dualità profonda che condiziona l'ascensione degli esseri fino alla vita, al pensiero, all'intuizione religiosa.

Per questo l'A. vede nella teoria di Bergson sulla caduta, sulla materializzazione continua dell'energia creatrice, il complemento necessario della filosofia della contingenza. Vi è un processo di decadenza, una caduta cosmica, a cui reagisce lo slancio vitale creatore. Ma questo slancio vitale è ancora concepito anch'esso troppo naturalisticamente: un efflusso senza fine, un fluire inesauribile dell'essere è ciò che dà il pensiero, l'obbligazione morale, la religione, la santità? Perciò, nonostante il suo dualismo, la dottrina di Bergson non esce dal naturalismo e non conserva con la filosofia dell'A. che un'analogia molto superficiale e lontana.

La dottrina dell'A. ha il vantaggio, su questa filosofia, dell'esplicito riconoscimento del dualismo tragico della realtà, che sottostà ad ogni concezione idealistica. Ma essa ha di fronte ad esse un grave inconveniente; e questo è la semplicità del suo punto di vista realistico che fa del processo metafisico un processo storico e si espone a tutte quelle difficoltà ed a tutte quelle in-

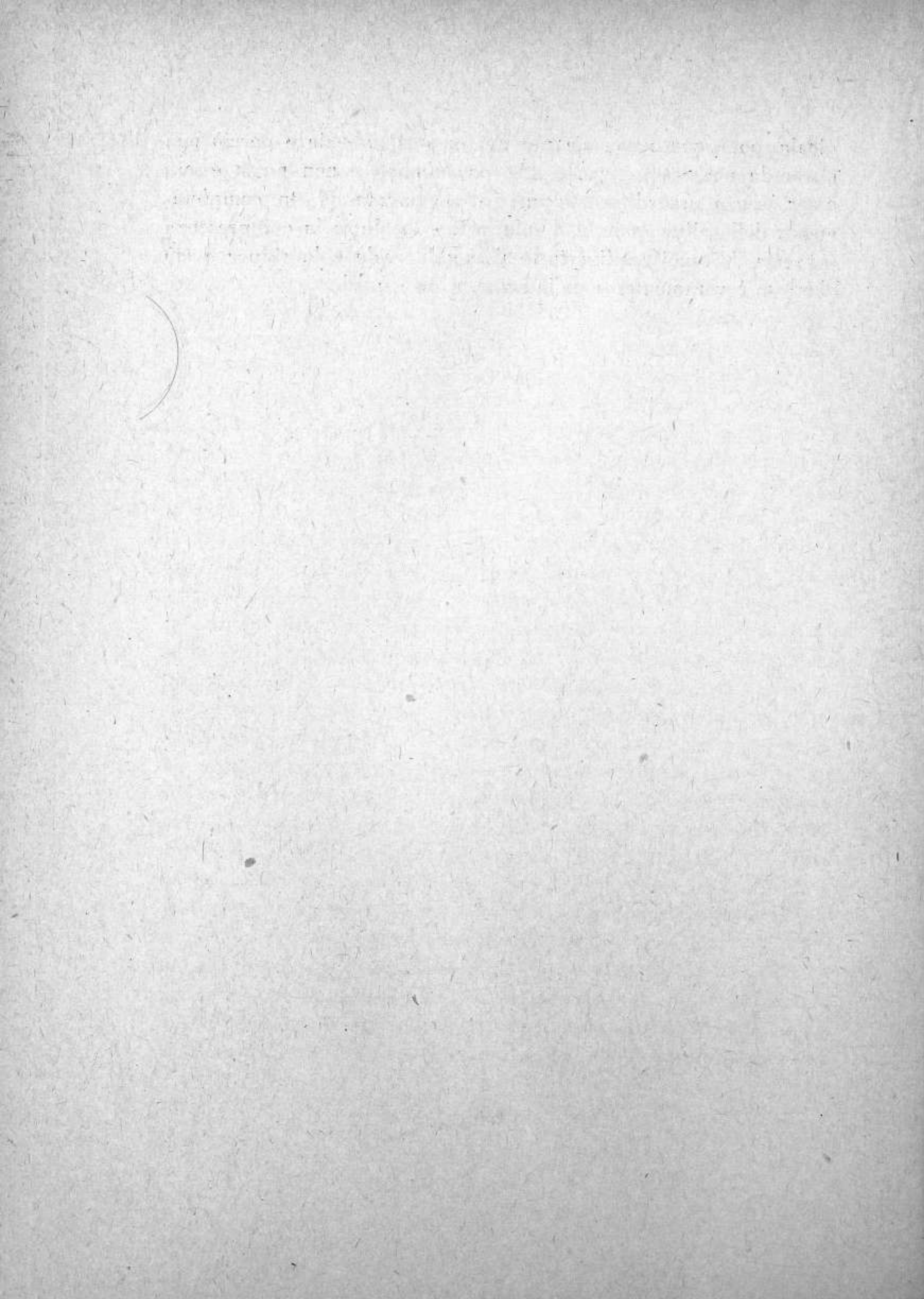
congruenze che già vediamo rilevate da qualcuno dei suoi piú acuti critici. Come è possibile, p. es., la coesistenza di un Dio moralmente perfetto con un universo da lui indipendente e per natura a lui cosí radicalmente opposto? Quale strana dualità! E se le miserie delle creature pesano già su di noi tanto da essere una delle cause piú gravi della nostra infelicità, quanto piú non dovranno esse pesare sul Padre che è il piú misericordioso degli esseri! Non lo faranno esse piú miserabile delle stesse creature? Inoltre quanto incerta ed insignificante sembra essere l'opera sua di fronte all'infinità inesorabile della natura! In un piccolo angolo dell'universo è nata, non sappiamo come, la vita e con essa la coscienza del bene; tutto intorno, un immenso universo di forze cieche che creano un'infinità di esistenze dolorose ed inutili. Da quanto tempo è apparsa la coscienza umana? E per quanto tempo durerà ancora questa luce tenue ed incerta, da cui dipende la volontà buona, accesa nell'universo tenebroso, minacciata in ogni parte dalle forze ostili della natura? Che cosa ci assicura che il nostro Dio potrà realizzare, attraverso le volontà buone, quella rivoluzione profonda verso cui il nostro spirito anela? Chi ci garantisce che domani tutto non ricada in una sinistra notte eterna? Tanto piú che in fondo il Dio buono è piú un Dio dell'avvenire che del presente; egli è in potenza, in formazione; e ciò tanto è vero che egli è impotente di fronte al male attuale e noi possiamo sperare solo nella sua vittoria futura. Ma allora che cosa lo differenzia da un semplice ideale?

Tutte queste difficoltà nascono evidentemente dal porre in un piano solo di realtà l'essere e il dover essere, l'esistenza e l'eterno. L'A. stesso formula con lucidità risoluta il terribile problema. « Se il male ha potuto coesistere con Dio (e da quanto tempo!), niente mi garantisce che esso non coesisterà sempre con Dio ed io non ho diritto di nulla sperare. E di piú anche ammettendo che il male sparisca, resterebbe sempre il fatto che il male ha coesistito con Dio. Niente abolirà ciò che è stato. E l'accusa che da

questo male si eleva contro Dio, qualunque cosa avvenga, rimane in eterno ». Anche se domani tutti gli esseri venissero salvati, il Salvatore potrebbe sempre chiedere: « Ma chi cancellerà le lacrime che essi hanno sparso? » L'A. non trova altro rifugio contro questa constatazione terribile che la fede in Gesú. « Se egli si è ingannato io mi ingannerò con lui. Ma se egli è una forza viva rigeneratrice, io beneficierò della sua energia soprannaturale per la fede in lui » (II, p. 185). Questo è un rifugiarsi in una fede cieca. E tuttavia anche l'A. ha in qualche momento la visione della vera soluzione; che può essere solo cercata in una « trasformazione dell'essere », la quale trasfiguri il presente, il passato e l'avvenire. Ma questa trasfigurazione non può essere che una trasfigurazione metafisica; non può dipendere da un processo storico.

Questa contraddizione intima, che nasce dall'associare indistintamente concetti aventi la loro origine e la loro validità in piani diversi, si manifesta chiaramente nella visione messianica, in cui l'A. riassume le aspirazioni e le speranze della coscienza religiosa. Chi può credere seriamente nell'avvento del Regno di Dio alla fine dei tempi? Finché noi restiamo nel campo dell'esperienza temporale-spaziale, che è l'esperienza umana, noi non possiamo rappresentarci la consecuzione delle cose che secondo la loro concatenazione per opera delle leggi naturali: l'avvento del Regno di Dio non può apparire che come una fantasia apocalittica, la quale non ha maggior consistenza del sogno messianico dei cristiani della prima generazione. E tuttavia una piú profonda riflessione ci avverte che da un superiore punto di vista questo sogno ha un contenuto di verità che trascende tutta l'esperienza; e che noi estendiamo oltre i suoi confini legittimi l'uso dell'esperienza, quando subordiniamo l'ordine spirituale ai suoi ordini meccanici. Questa è la contraddizione che Kant ha cercato di risolvere con la distinzione del sensibile e dell'intelligibile. L'ordine sensibile è il solo ordine reale, ma non è assoluto; l'ordine

ideale, per quanto non sia per noi un ordine reale e perciò non possa da noi essere pensato che con simboli e non possa essere posto, senza assurdi, come un prolungamento od un completamento dell'ordine reale, è il solo ordine assoluto: la cui presenza sovverte dai suoi cardini tutto il mondo reale e lo riduce a ciò che esso è veramente: a un'imagine, a un simbolo.



IL DUALISMO DI AFRICANO SPIR *

1. - Il punto di partenza di Spir è la constatazione d'un dualismo irriducibile nella realtà: da una parte il male e l'errore, in una parola « ciò che non è o non dovrebbe essere », dall'altra il bene, la verità, la realtà « normale », verso la quale l'essere nostro aspira. Il mondo empirico, di cui la nostra individualità fa parte, è qualche cosa di metafisicamente irreale e di moralmente anormale, che rivela nelle sue contraddizioni intrinseche la sua irrealtà, nel suo carattere immorale e doloroso la sua anomalia. Esso è in un fluire continuo: in ciò si esprime la sua tendenza a negare ed a distruggere continuamente se stesso. Il mutamento, questa legge universale delle cose, è già esso stesso la rivelazione del carattere anormale della realtà: il fatto che un oggetto od uno stato tende sempre ad annullare il suo presente è un giudizio sopra se stesso, è la confessione che è qualche cosa di anormale che non deve essere (*Werke*, II, p. 41). Questa instabilità delle cose dice che esse non posseggono un essere proprio vero e reale, che l'esistenza loro riposa su d'un'illusione, su d'un'apparenza continuamente rinnovata. Ciò vale anche dell'uomo: e da ciò nascono i dolori d'ogni specie che ne riempiono la vita (*W.*, II.

* AFRICANO SPIR, n. 15 nov. 1837 ad Elisabethgrad (Russia), m. 26 marzo 1890 a Ginevra. Pubblicò in tedesco *Denken und Wirklichkeit* (1873), *Moralität und Religion* (1874), *Recht und Unrecht* (1879). Nel 1883-85 riunì una prima edizione di *Gesammelte Werke*; nel 1887 pubblicò, in francese, *Esquisses de philosophie critique*. Nel 1899 uscirono le *Nouvelles Esquisses*.

p. 366-8). Da ciò anche il carattere problematico della realtà empirica: essa è ad un tempo dolorosa ed inesplicabile.

Ma questo fatto stesso che noi giudichiamo la vita come dolorosa ed incomprensibile vuol dire che noi portiamo in noi, potenzialmente almeno, un'idea, un criterio, della realtà vera e perfetta, di ciò che dovrebbe essere (*W.*, II, p. 368; *N. Esq.*, p. 77-89; 130-132). « Il fatto stesso che noi riconosciamo il nostro nulla prova che noi possediamo qualche cosa che ci eleva sopra questo nulla ». Il dualismo della realtà ha il suo fondamento teoretico nella dualità degli elementi del conoscere: da una parte l'esperienza che ci dà la realtà anormale del senso, dall'altra l'*a priori*, la rivelazione della norma. Il dato immediato del senso è la massa delle sensazioni, inclusi in questa anche i sentimenti e le volontà che costituiscono l'essere nostro. « L'intiero contenuto reale del mondo consta di sentimenti (piacere e dolore) e di sensazioni obbiettive » (*W.*, II, p. 101). Gli uni e gli altri hanno una natura unica: è poi la nostra attività rappresentativa che separa la massa in due aggregati: le passioni, le volontà ecc. si aggregano a costituire il nostro Io: le sensazioni propriamente dette (o sensazioni obbiettive) si ordinano in rappresentazioni, idee ecc. e costituiscono il mondo esterno. Questo non ha quindi una realtà altra dalle sensazioni ed è un controsenso cercare la causa esterna delle sensazioni: la molteplicità delle sensazioni è un dato originario che è, come la realtà empirica nel suo complesso, inesplicabile (*W.*, II, p. 110). Lo stesso deve dirsi del nostro Io empirico che non è se non un fluire di stati coscienti collegati dalla memoria (*W.*, II, p. 358-9; *N. Esq.*, p. 130-131). Questa eliminazione pura e semplice del soggetto (empirico) è in Spir un punto molto problematico, dal quale hanno origine gravi difficoltà [1].

Accanto al fluire degli elementi vi è però in noi, come già s'è detto, una coscienza iniziale dell'essere vero e perfetto: noi siamo

[1] Si veda quanto dice su questo punto della filosofia di Spir G. Kafka, nel *Versuch einer kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem*, 1910, p. 49 ss.

per questo lato un momento di Dio, una realtà assoluta (*W.*, II, p. 120). Questa coscienza ci è data nel principio *a priori* dell'identità logica, il quale dice: ciò che è perfettamente reale deve essere perfettamente uno e identico con se stesso. Esso è la sola legge *a priori*, assolutamente valida e necessaria: la sua funzione non è quella che Kant attribuisce alle categorie, l'organizzazione dell'esperienza: perché la realtà empirica, pure conformandovisi in apparenza, non corrisponde in nessuna parte a questa legge assoluta. La sua funzione è essenzialmente ontologica: è la rivelazione dell'esigenza d'un'altra realtà, d'un realtà assoluta e perfetta. Questa rivelazione non ci dà una vera conoscenza, un'intuizione: perché ad essa manca il contenuto. Essa è una conoscenza positiva solo in quanto è l'esigenza posta dalla negazione che accompagna ogni nostra esperienza: non è questo, non è questo. È quindi piú l'esigenza d'una posizione che una posizione: ma un'esigenza assoluta, intransigente, esclusiva dell'esperienza. Operando oscuramente in noi, ci fa apparire la realtà del senso come anormale e problematica e ci sospinge senza posa verso la liberazione della parte divina dell'essere nostro.

2. - Come dobbiamo ora pensare il rapporto fra questi due aspetti o momenti della realtà? È fuori discussione che essi costituiscono per Spir due posizioni metafisiche irriducibili. Il male e il falso non sono per Spir soltanto deficienze del bene e del vero: sono realtà positivamente opposte al bene e al vero. In ciò Spir ha perfettamente ragione: vi sono nel mondo realtà, esseri, persone, che sono l'incarnazione del male e che nessun sofisma potrà mai ridurre ad essere aspetti, deficienze o strumenti del bene. Vi è fra i due principî « un abisso insormontabile », una « incompatibilità assoluta » (*N. Esq.*, p. 135). Il bene e il vero ripugnano assolutamente ad ogni connessione con il male e col falso. Quindi Spir ha ragione di insistere sull'impossibilità di derivare causalmente il male dal bene: Dio non può assolutamente essere causa del male; quindi non può essere causa del mondo,

dove il male è un elemento positivo irreducibile. Tutti i tentativi della teodicea sono cosí condannati *a priori*: le conclusioni di Kant nel suo breve scritto sopra la « Vanità di ogni tentativo di teodicea » (1791) si possono considerare come una sentenza definitiva.

D'altra parte è innegabile che questi due aspetti della realtà sono mescolati in modo indissolubile nel nostro mondo empirico e concorrono a costituire un'unica realtà. Come può conciliarsi questo con la loro irriducibile opposizione metafisica? Facciamo astrazione da tutte le formulazioni mitologiche, che sono soltanto posizioni ingenue del problema. Noi non possiamo nemmeno accostare i due principî come due « esseri », perché allora dovrebbero finire per risolversi in due aspetti d'un unico essere, nel cui seno si ripresenterebbe il problema di prima. Vi è un passo in cui Spir definisce Dio come « la vera e superiore essenza dell'uomo come delle cose in generale » (*W*., II, p. 98): però nel mondo delle cose egli è troppo velato ai nostri occhi da elementi estranei perché noi possiamo riconoscerlo. Il problema si ripropone allora per questi elementi estranei: possiamo dire che facciano parte anch'essi dell'essere, cioè di Dio? Lo Spir si trova qui di fronte agli stessi problemi che pervadono la metafisica del Vedanta e del Mahayana, con la quale Spir ha piú d'una singolare analogia. Se il principio dell'illusione è in opposizione perfetta con l'essere vero e reale, in che modo può apparire come un essere nel mondo empirico? Anche secondo il Mahayana bisogna distinguere la sensazione dalla rappresentazione: la sensazione è il dato reale momentaneo, la rappresentazione è già una costruzione soggettiva che dà alla successione delle sensazioni l'apparenza d'una realtà stabile e sostanziale [1]. Ma la successione delle sensazioni è la negazione del contenuto empirico della rappresentazione: fuori di questo contenuto è in sé qualche cosa di vuoto. Un dato colore può essere un dato particolare solo in

[1] Si cfr. TH. STCHERBATSKY *Erkenntnisstheorie und Logik nach d. Lehren d. späteren Buddisten*, 1924, p. 145 ss.

quanto ha rapporti di somiglianza e di distinzione con altri colori, cioè solo in quanto è già una rappresentazione. L'essere che noi conosciamo per mezzo della pura sensazione è il puro fatto informe dell'essere che non ha né rapporti, né somiglianze, né distinzioni, è il vuoto. Questo nudo essere è l'essere trascendente che il Vedanta identifica con Brahman. Ma donde viene allora l'illusione della rappresentazione? Donde l'apparenza del molteplice e del diverso? Essa non può né appartenere all'essere, né essere caratterizzata come un altro essere. Çankara infatti definisce l'illusione (*mâyâ*) come qualche cosa che non è né essere né non essere.

3. - Del resto il problema dell'attribuzione del carattere dell'« essere » all'illusione creatrice non è che un caso particolare d'un problema piú vasto. Il mondo della realtà anormale non ci si presenta come un caos irreale, ma come un essere e come un cosmo di esseri retto da un certo ordine, che aspira almeno ad apparire come una realtà stabile, buona, perfetta. Donde vengono alla realtà anormale quest'ordine e quest'aspirazione, che in sé non dovrebbero esserle affatto essenziali? Questo è un punto nel quale Spir sembra aver leggermente variato nelle sue esposizioni successive. Da principio egli sembra avere considerato il mondo e il suo ordine come dovuti esclusivamente ad un'imitazione deceptiva, illusoria, della realtà vera. « L'intiera regolarità di questo mondo è condizionata da un'illusione sistematicamente organizzata ». In virtú di quest'illusione il caos delle sensazioni obbiettive si organizza per mezzo delle forme dello spazio e della causa in un mondo sostanziale esteso, la corrente degli atti sentimentali e volitivi si ordina in modo da dare l'apparenza d'un'individualità semplice e permanente. Quest'attività deceptiva sembra proporsi per fine di creare una specie di accordo illusorio del mondo anormale con la norma: ma in fondo non si tratta che d'un'illusione destituita di realtà e di valore Non vi è fra l'incondizionato e l'anormale alcun reale contatto, alcun

accordo; nel mondo empirico non si trova alcun elemento normale, alcuna rivelazione d'una norma superiore (*Esq.*, p. 129). « Ad eccezione dei mali di cui questo mondo è pieno, tutto in esso è solo illusione ed apparenza. La realtà vera si trova solamente nell'uomo: è l'elemento eterno, la scintilla divina che si manifesta nella coscienza delle norme logiche e morali e perciò nella coscienza d'una natura normale delle cose superiore alla loro natura empirica » (*Esq.*, p. 138).

Ma anche questa imitazione deceptiva non è già essa stessa uno sforzo dell'anormale verso la norma? In questo caso allora non è piú soltanto imitazione deceptiva. Del resto Spir stesso riconosce sempre piú esplicitamente, specialmente negli ultimi scritti, che vi è anche nella realtà anormale una certa presenza dell'elemento normale, almeno in quanto preparazione e preannunzio: quindi il mondo è bensí una costruzione illusoria, ma non è piú soltanto illusione. « Noi non possiamo comprendere donde e perché venga all'esistenza questo mondo anormale ed assurdo — voler fondare e comprendere l'esistenza dell'anormale è pazzia —, ma noi abbiamo la certezza che la natura nel seno stesso dell'anormalità cela un tendere verso quella norma che si svolge poi come coscienza in noi, i suoi figli piú maturi. La stessa natura inconscia si sforza verso quel fine che noi perseguiamo con coscienza » (*W.*, II, p. 368). Spir vede perciò nella vita della natura e specialmente nella produzione dell'uomo un ordine teleologico, lo sviluppo lento e faticoso d'un ideale (*N. Esq.*, p. 137). La principale concessione a questa obbiettivazione dell'ordine e della finalità naturale è costituita da quel « Principio della natura », che è veramente già un principio d'unità immanente ai fenomeni, che rende possibile il loro ordinamento nella rappresentazione nostra, che condiziona la regolarità del divenire e delle sue leggi: esso è « quel lato della natura che è sottratto alla nostra percezione e per il quale tutti i fenomeni sono collegati fra di loro » (*N. Esq.*, p. 43). Esso è un vero principio teleologico

che dirige i meccanismi naturali senza aver bisogno d'essere un soggetto intelligente e che anzi, come fondamento di tutti i rapporti, è anche il fondamento della coscienza, il principio costitutivo della nostra individualità e delle sue attività coscienti. Anche le attività superiori del nostro spirito appartengono a quest'ordine. La nostra ragione nella sua attività empirica, come ordinatrice del materiale sensibile sotto rapporti e leggi universali, fa ancora parte della natura, ma prepara nello stesso tempo l'attività pura che trascende la realtà empirica. La stessa apprensione della realtà normale si inserisce ancora, almeno come negazione, nella coscienza empirica, fa ancora parte della storia della nostra individualità naturale, è ancora collegata da una certa continuità con la nostra ragione empirica. Sotto l'aspetto pratico poi la ragione suscita in noi la tendenza a realizzare valori universali e ci indirizza cosí verso l'attività normale: il diritto, p. es., è l'applicazione del punto di vista universale alla volontà egoistica (*W.*, II, p. 11-12). Vi è in certo modo una razionalità rudimentale ed una razionalità vera: quest'ultima è la coscienza filosofica della norma e della sua opposizione al mondo empirico; la prima è una preparazione della seconda e consiste nell'indirizzare la nostra conoscenza verso il generale, la nostra azione verso la subordinazione sotto norme generali (*W.*, II, p. 163). Se cosí è, il mondo non è il male assoluto: è un bene impuro, mescolato con elementi eterogenei, che sono in diretta contraddizione con la sua natura normale. Il nostro compito non è quindi la negazione della natura, ma la sua purificazione. Anche il piacere (empirico) non è il perfetto contrario del bene: il piacere è « un benefico artificio della natura », che deve renderci sopportabile la vita: il bene morale è anch'esso un piacere, il piacere vero e duraturo (*W.*, II, p. 47). Quindi Spir si pronunzia contro l'ascetismo. I beni della terra sono certamente mescolati con l'illusione e non debbono essere considerati come un fine ultimo. Ma sopprimerli vorrebbe dire sopprimere se stessi. La sola via razionale è dunque di farne, per

una disciplina appropriata, una preparazione ed uno strumento docile dei fini dello spirito (*N. Esq.*, p. 105-6; 138).

4. - Sulla fondatezza di questa interpretazione teleologica del divenire empirico non occorre spendere parole: non v'è dubbio che la realtà empirica è in sé qualche cosa di anormale, ma che essa presenta nello stesso tempo una direzione verso la norma e quindi una gradazione di valori: negare questa vorrebbe dire negare la nostra negazione stessa. Piuttosto è necessario chiedere: quale è il vero soggetto di questa attività finale? In quale ordine di realtà essa risiede?

Gli interpreti dello Spir, ponendo sullo stesso piano di realtà la norma, la realtà anormale e il suo processo teleologico, gli attribuiscono in fondo un dualismo mitologico che è in contraddizione con i suoi principî. Cosí J. Segond (*L'idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir*, « R. philos. », 1912, II, p. 113-139) ammette un'azione normale del divino sul principio della natura, che, per quanto anormale ed opposto nell'essenza sua al principio divino e spirituale, offre tuttavia con questo un'affinità secreta. « È attraverso la natura fisica tutta intiera che si scopre quest'aspirazione alla natura normale delle cose, questa negazione spontanea del male, questa sete del divino... Benché la natura fisica e mobile abbia il suo principio cattivo, misterioso ed increato e benché nessuna azione fisica sia esercitata da Dio, principio distinto e perfetto, sulla natura cattiva e indipendente nella sua unità contraddittoria, la natura cattiva tende a distruggere il male, la natura indipendente da Dio tende verso Dio; e il divino, solo reale, essenzialmente straniero all'anomalia, è come presente alla natura anormale che deve realizzarlo in sé distruggendosi da se stessa » (ib., p. 131). La realtà divina, per la sua sola presenza, esercita una specie d'azione immanente, ma non sul divenire come tale, bensí nel cuore stesso del principio di questo processo di liberazione, cioè nel principio della natura.

G. Huan, in una tesi notevole, nella quale cerca di completare

il pensiero di Spir (*Essais sur le dualisme de Spir*, 1914) accentua ancora di piú quest'azione del divino e riesce in fondo a porre la natura in Dio stesso. Il divenire è, sotto un rispetto, un rincorrersi caotico di fenomeni (sensazioni), i quali, nell'atto stesso che si producono, spariscono per cedere il posto ad altri: ma sotto un altro rispetto è una lotta in cui ogni momento del divenire rappresenta un progresso di fronte a quello che lo antecede e una preparazione dell'avvenire. La stessa sua caducità esprime il desiderio secreto, lo sforzo dell'essere anormale di essere quello che non è, di fare ritorno all'essenza sua propria nell'assoluto. Il corso intiero del divenire appare cosí come retto da una legge di finalità incosciente che dirige in qualche modo il fluire incessante dei fenomeni verso l'ideale trascendente dell'essere assoluto che permane eternamente identico con se stesso. Ora come un'ascensione verso il divino è possibile in un mondo che è radicalmente straniero al divino? « Bisogna dunque supporre una parentela misteriosa fra la norma e l'anormale: l'anormale non può aspirare a ritrovare la norma che se esso se n'è primitivamente allontanato. È infatti questa deviazione che costituisce l'essenza dell'anormale. Ma se cosí è, è permesso di mantenere un'opposizione radicale fra la norma e l'anormale, fra l'assoluto e il fenomeno? Dei rapporti stretti devono intercedere fra essi: e l'ipotesi d'una deviazione autorizza quella d'un'unità finale. Alla "caduta" succede il "ritorno": nella finalità, che domina l'universale divenire, si rivela la conversione del mondo verso Dio » (ib., p. 5). « La realtà è una e il reale, la cui essenza propria risiede nell'assoluto, al di là di ogni esperienza possibile, è il medesimo reale il cui fenomeno ci è offerto nell'esperienza sotto le forme della pluralità e del cangiamento » (ib., p. 46). Il dualismo sorgerebbe cosí nel seno dell'unica sostanza tra la sua essenza vera e la sua decadenza fenomenica, la sua deviazione anormale, che è in sé solo apparenza illusoria, menzogna. Ma la realtà assoluta rimane ancora sempre presente con la sua azione nel seno di quell'apparenza come termine finale

della tendenza verso il divino, che anima tutta la realtà empirica e dà un senso al divenire. La stessa realtà anormale è fondata, anche nella sua anomalia, sul principio normale: la natura è il fenomeno di Dio. È una deviazione; ma una deviazione nella quale agisce ancora sempre il principio divino. Questa deviazione ha la sua origine (secondo Huan) in una specie di « caduta » metafisica, di perversione, per la quale dei rapporti accidentali sono introdotti dalla coscienza pervertita come rapporti essenziali nell'unità omogenea ed immutabile dell'assoluto. Il mondo è composto di unità spirituali, che, per una specie di spostamento del loro centro di gravità, hanno potuto passare da un regno di relazioni essenziali che le stringe nell'assoluto, a questo mondo di relazioni mutevoli e contingenti (ib., p. 93). È veramente questa una specie di ignoranza vedantica che si introduce nell'unità dell'assoluto e che costituisce un vero principio metafisico, un principio cosmico creatore (ib., p. 95); il soggetto porta con sé dall'origine il germe, la possibilità della propria caduta (ib., p. 96). In certo modo l'Huan ammette cosí l'esistenza, nel seno stesso dell'assoluto, d'un'illusione radicale quasi inevitabile, che dà origine al mondo e che, sotto l'azione dell'assoluto, si dirige quindi nuovamente verso la liberazione.

5. - La questione dei rapporti del dualismo rigoroso di Spir con la sua concezione teleologica (specialmente con il suo concetto del « principio della natura ») presenta certamente delle gravi difficoltà: ma le interpretazioni sopra ricordate, lungi dal risolverle, sono anche inconciliabili con le sue premesse dualistiche e con la sua affermazione dell'eterogeneità assoluta dei due principî, la quale esclude ogni rapporto. Esse pongono i due principî (la norma e l'anormale) sullo stesso piano metafisico e stabiliscono fra di essi dei rapporti, ai quali non si può allora non attribuire una realtà metafisica. Il principio della natura, la direzione finale del divenire, le stesse attività razionali della mente umana, in quanto costituiscono dei principî d'unità, diventano realtà obbiettive, in-

dipendenti dalla coscienza individuale, che stanno in una luce incerta fra l'anormale e la norma; ma che, appena si voglia stabilire intorno ad esse qualche cosa con precisione, ci mettono dinanzi a difficoltà insolubili. Hanno esse per soggetto o per substrato, come sembra non si possa negare, la realtà anormale? Allora bisogna riconoscere a questa la capacità d'una direzione obbiettiva verso la norma: come può ciò conciliarsi con la sua anomalia assoluta? Hanno invece per soggetto la realtà normale? Anche se la norma agisce per la pura presenza, come vuole il Segond, questo è pur sempre un modo d'agire che procede dalla norma: ora l'attività teleologica è inseparabile, nella sua realizzazione empirica, dal male; la produzione dell'uomo, p. es., e l'ascensione della specie umana non hanno potuto aver luogo senza lotte terribili con le altre specie e senza una sequela di mali incalcolabili. Dovremo dunque riferire la produzione di questo male all'azione della norma?

La vera sorgente di queste contraddizioni sta nell'aver riferito a principî teleologici (anche le categorie della conoscenza sono comprese in essi) una vera realtà metafisica, nell'averli trasformati, per un inconscio realismo, in principî ontologici, ai quali riesce poi impossibile assegnare un posto nell'ordine della realtà. Essi non possono appartenere alla realtà anormale, alla quale non possiamo nemmeno attribuire in senso proprio il predicato dell'essere: e come possono appartenere, con la loro imperfezione empirica, alla realtà della norma, alla quale possiamo al piú attribuire il predicato dell'essere in senso eminente? Noi dobbiamo qui ricordare che anche la visione teleologica in Kant non risponde ad alcun grado ontologico della realtà: non appartiene alla realtà empirica, che nella sua rigorosa concatenazione causale esclude da sé ogni intervento di fini; non appartiene all'intelligibile, che in sé non ha fini e che del resto non è accessibile alla nostra intuizione. Essa è una semplice visione umana; che ha certamente una sua obbiettività, ma un'obbiettività fondata sul soggetto e non diversa

per natura dall'obbiettività che hanno le categorie.

Il problema se questi rapporti teleologici appartengano alla realtà anormale od alla norma non ha quindi piú nemmeno ragione di sussistere: essi appartengono esclusivamente al mondo della rappresentazione umana, nel quale (ed in esso soltanto) sono od almeno appariscono come mescolati insieme il male e il bene, il falso ed il vero, l'anormale e la norma. Non dobbiamo temere per questo che essi siano ridotti allora a qualche cosa di arbitrario e di soggettivo: sono qualche cosa di soggettivo, come sono in Kant le categorie. D'altra parte traggono, come queste, il loro valore da qualche cosa di assoluto che li trascende. Noi non dobbiamo raffigurarci l'opera dello spirito umano come un'attività che crea, sul fondamento della norma, un sistema di categorie, una costruzione teleologica del mondo ecc. Lo spirito non crea nulla. La norma non è un'astrazione vuota e morta che lo spirito debba, per cosí dire, richiamare alla vita, diversificare ed arricchire: è già essa stessa ed in un grado infinito questa ricchezza e questa diversità. Essa è un'unità d'una ricchezza infinita, in cui lo spirito ritaglia in ogni momento la sua visione subbiettiva: esso adatta ed impoverisce, trasforma una visione infinita in un ordine umano e finito. La sua creazione è quindi d'un carattere negativo. La soggettività universale, che è il fondamento della validità obbiettiva, è contenuta essa stessa nella norma, perché questa è anche l'armonia dei soggetti nella loro perfetta unità trascendente.

L'ordine teleologico non ha quindi bisogno d'essere creato, aggiunto dopo: esso è semplicemente la visione diretta della norma nell'anormale; e risulta dalla mescolanza della norma e dell'anormale nella coscienza umana — in questo mondo della coscienza che veramente non può essere chiamato, secondo il Vedanta, né essere né non essere e che ci presenta una realtà contraddittoria ed inesplicabile, dalla quale traspare chiaramente una cosa sola: l'esigenza della liberazione. Quest'interpretazione avrebbe senza dubbio bisogno di altri commenti; ma essi non riguardano piú il

nostro problema. Basti qui rilevare che essa salva la realtà (umana) dell'ordine teleologico: senza che ciò ci costringa a stabilire fra la norma e l'anormale altri rapporti che il loro inesplicabile concorso nella costituzione del mondo della nostra coscienza. Noi dobbiamo riconoscere in questo un ordine di valori fondato sulla visione della norma; senza che tuttavia noi dobbiamo riferirlo ad una particolare attività della norma. Il bene resta il bene nella sua inafferrabile purezza; esso sta dinanzi a noi come il principio redentore; ma non ha alcuna parte né diretta né indiretta nella costituzione del mondo e nella creazione del male. Ed il male resta il male: ciò che qui, nel mondo del male, ci appare come speranza e strumento di salute, è una visione nostra iniziale del principio del bene: perché ciò che qui è male ed incarna il male non può assolutamente produrre il bene, come non può essere ricondotto a partecipare mai, in qualunque modo, al regno di Dio.

MORALE, RELIGIONE E FILOSOFIA

1. - Una visione idealistica della realtà deve necessariamente pensare la vita morale come un momento essenziale di quel processo di creazione spirituale che costituisce la sostanza stessa della realtà e che, come un grande sforzo uno e continuo, comprende in sé la morale, l'arte, la religione e la filosofia. Un primo fatto sembra tuttavia contraddire questa posizione della morale come momento della vita spirituale del tutto, subordinato ai fini spirituali supremi (i fini religiosi): il fatto della possibilità d'una morale autonoma ed anche d'una concezione autonoma della vita morale, la quale ne fa un aspetto della vita avente i suoi fini in se stesso o subordinato ai fini dell'esistenza naturale. Ora è vero che la morale è nata indipendentemente dalla religione e può anche sussistere, in un primo momento, che è anche una fase imperfetta, senza la religione. Ma è ugualmente indiscutibile che la morale si presenta quasi sempre, anche se noi rimontiamo alle età storiche piú remote, in una certa connessione con la religione e che questa connessione rappresenta oggi per noi un rapporto normale e necessario. L'impossibilità, in cui ci troviamo, di sostenere filosoficamente una morale assolutamente autonoma significa l'impossibilità, per il nostro spirito, d'una morale separata dalla vita religiosa.

2. - La ragion d'essere d'una morale naturalistica s'esplica per

il fatto che la vita morale, pur subordinandosi nella sua totalità alla vita religiosa, è un momento spirituale che ha in sé le sue leggi ed i suoi gradi e che, se ha bisogno della vita religiosa per trovarvi il suo coronamento e la sua ragion d'essere suprema, non ne ha bisogno per iniziare il suo svolgimento come valore specifico e come preparazione alla vita religiosa. L'apparizione di quest'ultima non l'annulla: certo però le dà un nuovo carattere e l'orienta verso fini che trascendono il puro regno dei valori morali. Se la morale naturalistica s'inganna col porre dei fini subordinati come fini supremi, essa ha tuttavia la sua ragion d'essere nell'affermazione dell'importanza di questi fini puramente morali per l'ascensione della vita. Ciò costituisce, in date circostanze storiche, una reazione legittima contro le deviazioni della morale teologica.

La morale edonistica ed utilitaria in particolare mette in luce il diritto dell'individualità e delle sue esigenze, che possono venir incorporate dalla religione in una forma superiore di vita, ma non annullate. L'ascetismo rigoroso, negativo, che vorrebbe negare radicalmente la vita del senso, rivela il suo carattere contraddittorio già in questo: che la sua negazione non è possibile che con mezzi sensibili. Accade qui ciò che accade per il precetto della carità: che, quando è concepito con rigore assoluto come astensione da ogni violenza, ci riconduce al regno illimitato della violenza dei malvagi e quindi ad un ordine di cose che è direttamente opposto all'ideale della carità. Nessuno dei beni della vita sensibile è per sé un male od un peccato: non comincia ad essere un male che quando si mette in opposizione con la vita superiore. Ad ogni grado della vita corrisponde un ideale che armonizza in sé gli elementi inferiori e li dirige verso la realizzazione d'una volontà migliore: la limitazione degli elementi inferiori ha naturalmente, in ciascuno dei suoi gradi, un effetto diverso. Ma in nessun grado, finché l'uomo è sulla terra, questa limitazione può arrivare ad una negazione assoluta: anche per

l'asceta vi è sempre nel mondo dei sensi qualche cosa che è necessario alla perfezione e quindi è un bene. Per questa ragione la forza e il piacere sono sempre sotto qualche aspetto un bene: e questo carattere positivo, che è loro particolare, non può mai scomparire del tutto. Gli edonisti insegnano a ricercare il piacere con raffinatezza: ma ogni raffinatezza, in quanto nega progressivamente ciò che vi è di grossolano e di leggero nel piacere, è qualche cosa che si accosta sempre piú ad un carattere morale e religioso e che, lungi dal negare il piacere, lo attira a sé, lo purifica e lo trasforma. Cosí la serenità del saggio in Epicuro può avvicinarsi all'apatia stoica; la morale del piacere non è annullata da una saggezza elevata, ma spiritualizzata e nobilitata. Una negazione assoluta del piacere toglierebbe alla vita ogni contenuto e potrebbe praticamente sostenersi solo per mezzo d'una raffinata ipocrisia.

3. - Lo stesso dobbiamo dire della dottrina che ammette come qualche cosa di naturale nell'uomo l'istinto altruista, la simpatia, e ne fa il principio esplicativo della moralità. È questo un punto di vista che, anche quando subisce (come p. es. nel messianismo di H. Cohen) un travestimento quasi religioso, ha sempre ancora un carattere naturalistico. Esso presuppone sempre il progresso, la continuità nello svolgimento dell'umanità, la vita sensibile come il bene fondamentale che bisogna rispettare e favorire per mezzo della carità. Essa può anche nelle sue forme piú delicate e piú alte estendersi al di là del mondo umano: la morale del «rispetto della vita» di A. Schweitzer non è che un potenziamento raffinato della morale della simpatia. Ma anch'essa manca, in ultimo, d'un fondamento solido; se la carità avesse soltanto il bene altrui come fine giustificativo, quanto raramente conseguirebbe essa il suo fine! Il mondo è pieno di miserie davanti alle quali ogni carità è impotente. Sarebbe un ideale ben miserabile per l'uomo il tendere verso un fine cosí raramente raggiunto e destinato in ogni caso a dissolversi nel-

l'infinita vanità del tutto D'altronde in che cosa la felicità degli altri e delle generazioni venture ha un valore superiore alla felicità nostra per esigerne il sacrifizio? Schopenhauer a ragione osserva che ciò che ha un reale valore nell'atto della pietà non è il sollievo dato agli altri, ma il nostro atto di rinunzia o quanto meno il nostro atto di partecipazione ad una vita che è fuori di noi. La morale dell'altruismo ha tuttavia anch'essa, da un punto di vista superiore, la sua giustificazione. Essa ha tutte le ragioni di assegnare all'altruismo un'origine indipendente ed una sfera d'azione sua propria. La vita religiosa non fa, come Kant riconosce, che incorporare in sé l'insieme dei doveri dando loro un senso piú elevato e fissando loro un posto preciso nell'insieme della vita. L'uomo morale (nel senso rigoroso della parola) non è ancora l'ideale supremo: al disopra vi è l'uomo religioso. Ma l'uomo religioso è prima essenzialmente un uomo morale: uno dei criteri piú sicuri per giudicare del valore d'una religione è il suo rapporto con la legge morale.

Quindi gli affetti e i legami dell'unità familiare, dall'amore al sentimento della maternità, non saranno i determinanti finali della vita, ma sono certo destinati a conservare il loro posto ed il loro valore anche nella vita religiosa. Può essere in determinate circostanze un bene il saper sormontare anche le affezioni piú tenere, come può essere in altre circostanze un dovere il saper disprezzare la vita stessa. Ma la dura legge del Vangelo (Luca, IX, 59-62; XIV, 26-27) non può ragionevolmente venir intesa in questo senso assoluto che la vita religiosa sia inconciliabile con gli affetti familiari. È stato giustamente osservato che l'assenza di questi teneri legami predispone generalmente alla durezza di cuore. E se il pensiero dell'immortalità ha per noi valore, ciò non è tanto per la persistenza di quella povera cosa che è il nostro Io, quanto per la speranza, che esso ci offre, di rivivere sotto una forma od un'altra con coloro che noi abbiamo piú profondamente amato qui sulla terra. Quest'aspirazione ha già

essa stessa un carattere religioso: su di essa si fonda il culto dei mani nelle religioni antiche: e il culto che noi offriamo ai nostri morti è già senza dubbio un culto religioso. Come potremo noi dunque rinnegare qui sulla terra questi affetti?

Ai sentimenti morali familiari si aggiungono i sentimenti morali sociali, che hanno forse un'intensità minore, ma un'estensione ed un'importanza ben superiore: essi culminano nel sentimento di carità universale che abbraccia tutti i viventi. Anche qui l'ascetismo predica la rinunzia, l'indifferenza, la solitudine eremitica, la vita nella foresta dell'asceta indiano, la vita nel deserto dell'asceta cristiano Ma un precetto assoluto di questo genere condurrebbe all'abbrutimento, non alla perfezione. La socievolezza subisce certamente molte limitazioni da parte della vita religiosa: del resto già la morale stessa riconosce il valore d'una solitudine relativa. Quanto piú l'uomo si eleva, tanto meno egli si sente disposto a fraternizzare con la moltitudine e tanto piú sente il valore del silenzio e della riserva: ma tanto piú egli sente anche una pietà profonda per questo povero gregge di creature umane che errano, il piú delle volte, senza pastore, dilaniate e disperse (Matt., IX, 36).

4. - Le forme naturalistiche della morale hanno dunque anch'esse, in una visione spirituale complessiva, la loro ragion d'essere che le giustifica: esse nascono da opposizioni secrete che la storia suscita negando un estremo con l'altro: negando, per esempio, una metafisica dogmatica e mitologica per mezzo d'un positivismo scettico o di altre forme piú sottili di naturalismo, che conducono alle stesse conseguenze: come piú tardi negherà questo positivismo demolitore per mezzo del ritorno a posizioni dogmatiche rinnovate in un senso piú accettabile. Noi comprendiamo perfettamente le ragioni che hanno provocato la morale anticristiana di Nietzsche: essa ha un valore ai nostri occhi per il momento che essa mette in rilievo: ma nessuno sentirà il bisogno di difendere Socrate o Gesú Cristo contro Nietzsche. L'esigenza

metafisica, mistica si fa del resto sentire tosto o tardi attraverso le stesse negazioni naturalistiche: anche nei filosofi del materialismo la filosofia assume spesso l'aspetto d'un vero sistema religioso. Qui, come sovente, la negazione della religione non è in realtà che la negazione d'una delle sue forme temporanee. Ed anche l'opera dei negatori piú irreligiosi può essere compresa, da questo punto di vista, nella storia della religione. Come era possibile liberare la filosofia dal dogmatico teologico se non con una forma di « illuminismo », di naturalismo o di scetticismo? Quanta riconoscenza non dobbiamo noi a questi spiriti! Cosí la morale positiva e naturalistica può entrare anch'essa, come momento necessario, nella storia della morale religiosa: e il ricco svolgimento di particolari, che in essa è indipendente dal principio, può essere un prezioso contributo ad una piú profonda comprensione della vita morale.

5. - Ma la morale non può arrestarsi in se stessa: l'impotenza della morale naturalistica a fondare razionalmente la vita morale è la migliore dimostrazione della necessità che lo spirito ha di riattaccare la vita morale ad una visione metafisica, cioè ad un fondamento religioso. La morale stessa che fa del dovere una legge indipendente assoluta e cerca nella venerazione, che la coscienza ha per questa legge, un fondamento praticamente sufficiente, non può sostenersi da sola come visione riflessa e finirebbe, se fosse abbandonata a sé, per indebolirsi anche come regola di vita. L'uomo ha bisogno di qualche cosa che venga dall'alto e che riattacchi i doveri e le speranze della vita morale ad un ordine eterno. Il rigorismo morale equipara troppo le regole del dovere agli articoli d'un codice, al quale bisogna obbedire passivamente come a qualche cosa che piega ed asservisce a sé la coscienza. Ora questo è falso. L'attività morale è obbedienza alla legge nella libertà, è sforzo, è creazione: questo è ciò che le dà sempre un carattere di serenità e di gioia anche quando costa duri sacrifizi. Sembra che l'essenziale sia di elevarsi in quella

sfera del bene nella quale noi ci sentiamo piú liberi e nella quale operando liberamente sentiamo di creare noi stessi, con Dio, la legge. Questa creazione mette la nostra azione in connessione con tutto un sistema di realtà, nel quale tutto s'accorda con la nostra volontà buona: questo sistema è la realtà religiosa.

6. - Non dobbiamo dunque meravigliarci se in ogni tempo la morale si è spontaneamente sforzata di stabilirsi in una visione religiosa come suo momento essenziale, come sua condizione immediata. Ed è in questa legislazione che le religioni superiori vedono una delle loro funzioni principali. Quale gran parte hanno le prescrizioni morali nelle reliquie a noi pervenute dell'Avesta, nel Tripitaka buddista, nella Bibbia ebraica, nel Vangelo, nel Talmud! L'insieme delle leggi non presenta, in questi codici, una grande differenza: il codice morale dell'umanità è, in fondo, uno solo. Le differenze piú profonde non concernono la sfera morale, ma i precetti religiosi o le regole rituali, che sono moralmente indifferenti. La stessa cosa possiamo dire dei grandi sistemi spiritualisti e idealisti di carattere religioso. Le differenze loro nel campo morale concernono le diverse fondazioni filosofiche, ma il codice morale non offre differenze sostanziali. Un'esposizione comparativa delle morali dei grandi filosofi dello spirito metterebbe in luce, per ciascuna d'esse, un grande numero di particolarità interessanti, ma farebbe anche spiccare la loro unità sostanziale. Le differenze piú gravi in questi sistemi di morale filosofica vengono dal diverso concetto del divino e del suo rapporto col mondo. Quelli che hanno piú profondamente subíto l'azione delle religioni popolari pensano, in generale, il divino come un principio personale e la legge morale come un insieme di leggi che egli ha imposto agli uomini, sue creature, per la loro maggior perfezione e per la piú grande gloria del regno divino. Negli altri la legge morale è come la presenza e l'esigenza dello stesso principio divino che risiede nell'intimo dell'uomo e che è un richiamo perenne ad un'unione piú intima, ad un ritorno al-

l'unità, all'armonia ed alla perfezione. Ma questa differenza è meno importante di ciò che potrebbe sembrare a primo aspetto. Senza entrare nelle questioni interminabili che concernono la personalità di Dio, noi possiamo osservare che è difficile ad uno spirito filosofico di considerare Dio come un despota che regola le cose umane per mezzo di decreti dittatoriali: anche Calvino attenua il suo concetto d'un Dio predestinante ed arbitrario con l'appello ad una saggezza misteriosa, a noi incomprensibile, che guida la volontà di Dio. Una personificazione eccessiva di Dio è mitologia, non filosofia. D'altra parte è difficile pensare la possibilità d'un rapporto intimo dell'anima nostra con Dio senza rappresentarcelo come una realtà infinita e misteriosa, ma dotata, almeno nel rapporto nostro, di quei caratteri di intelligenza e di bontà, senza dei quali esso sarebbe per noi solo una potenza impenetrabile e straniera. Ora quest'esigenza ci mette già sulla via della personificazione simbolica.

Con ciò non si vuole naturalmente affermare che l'accordo delle morali religiose e filosofiche debba estendersi fino ai particolari: si può, come nella dogmatica, esigere l'accordo nelle linee essenziali e lasciare libera la determinazione dei particolari, ai quali non bisogna dare del resto che un'importanza assai relativa. È necessaria una certa ingenuità per pretendere di essere cosí profondamente nel secreto delle cose divine da poterne determinare con precisione tutte le prescrizioni particolari: ciò che è sempre inseparabile da una certa indegnità del concetto del divino. I cambiamenti, le differenze, gli adattamenti non sono in Dio, ma nell'elemento umano: la legge deve essere concepita come una via che da luoghi differenti conduce a Dio e che in Dio è unità ed identità immutabile: non come una volontà che parte da Dio e che muta secondo i luoghi e i tempi, introducendo cosí la diversità e il mutamento in Dio.

7. - Questa connessione essenziale della morale con una visione metafisica di carattere religioso o filosofico sembra però celare in

sé un pericolo. La diversità delle religioni e delle filosofie è uno degli argomenti piú usati per dimostrare l'inanità dei loro dogmi. Esso è tuttavia solo un argomento superficiale, che, seriamente esaminato, perde ogni valore. Le divergenze esteriori non escludono un'unità radicale: e quest'unità è stata sentita da tutti gli spiriti profondi. Un *Conciliator differentiarum*, il quale cercasse di mettere in luce l'unità che lega fra loro le grandi visioni idealistiche e religiose della filosofia, da Platone sino a noi, sarebbe uno dei libri piú utili: non per costruire un eclettismo superficiale chiuso anch'esso in particolarità futili, ma per dimostrare che sotto le differenze verbali e le ipotesi problematiche si nasconde in realtà una corrente spirituale unica, la quale è l'espressione piú alta del pensiero religioso dell'Occidente.

Per ciò che concerne le religioni, l'elemento unico e comune viene facilmente alla luce quando si dia il giusto valore all'elemento simbolico e non se ne faccia il momento essenziale della religione: perché questo è ciò che costituisce la superstizione. Kant mette in rilievo quest'ultima nelle religioni quando vuole che non si parli di « religioni », ma di « religione », perché in fondo la religione è una sola. I recenti congressi delle grandi religioni viventi hanno sempre meglio messo in evidenza quest'armonia interiore di tutte le religioni, nelle quali l'elemento veramente essenziale è lo sforzo della coscienza umana verso il mondo delle realtà eterne. Io credo che non sarebbe impossibile ad un congresso delle religioni di fissare nelle sue grandi linee un codice spirituale comune a tutti gli uomini. Non ignoro che vi sono differenze e deficienze le quali sembrano essenziali: il Corano p. es. sanziona la poligamia (cap. IV, 3; XXXIII, 40) mentre, per contro, condanna l'intemperanza e i giochi d'azzardo. Non c'è dubbio che l'assenza d'un precetto in pro della carità verso gli animali non sia una deficienza grave nell'Evangelo. Ma uno spirito veramente religioso non ha bisogno oggi d'asservirsi ad un codice religioso qualunque. Egli può riconoscerne le deficienze

senza che perciò debba misconoscerne lo spirito ed il valore: egli sa che ogni legge religiosa è solo per gli uomini un punto di partenza verso un ideale piú elevato, che è la sorgente vera di ciascuna di esse. Noi vediamo in effetto che le religioni stesse sentono il bisogno di avvicinarsi a questo ideale: la legge monogamica s'impone sempre piú nel mondo musulmano anche nonostante il Corano. Un segno di questa tendenza è la prevalenza sempre maggiore che in esse prende il concetto della mutua tolleranza e della fraternità umana. Una religione elevata è sempre necessariamente tollerante: l'intolleranza è il segno piú sicuro della superstizione e della miseria morale che l'accompagna. L'intolleranza, ha detto già l'imperatore Akbar, il grande principe musulmano dell'India (1542-1605), non è che il frutto dell'ignoranza. Una nave portoghese aveva catturato un naviglio di pellegrini musulmani e fra il bottino vi erano degli esemplari del Corano. I portoghesi li attaccarono, per scherno, al collo dei cani. La flotta dell'imperatore catturò a sua volta un vascello portoghese e vi trovò degli esemplari della Bibbia: la madre di Akbar avrebbe voluto che egli trattasse la Bibbia allo stesso modo. Ma Akbar le rispose: « Questi ignoranti non conoscono il valore del Corano, né quello della Bibbia: io non voglio degradarmi imitando il loro modo d'agire ». Cosí tutte le religioni tendono oggi ad unirsi nella condanna della violenza e della guerra. Se esse non hanno reagito con energia in occasione della grande guerra, ciò è dovuto solo alla debolezza ed alla miseria degli uomini che le rappresentavano. Ma non v'è dubbio che lo spirito di tutte le religioni è unito in questo senso e la questione essenziale per esse non è piú di sapere se la guerra sia o non lecita, ma come sia possibile limitarne l'uso a quel minimo che la barbarie sempre rinascente e l'oscurarsi del sentimento religioso rendono, in qualche momento, dolorosamente necessario.

Tutte le religioni possono quindi avere e conservare un grande valore per la vita morale: in questo esse si accordano nonostante

la varietà dei dogmi e dei simboli. « La fede in una morale imperativa, dice A. Fouillée (*La France au point de vue moral*, p. 117), che non si discute in quanto è stabilita e sanzionata dal principio stesso dell'universo, è una diga potente contro le passioni criminali e viziose, contro l'interesse tirannico del momento: essa è, sotto una forma piú o meno simbolica, l'introduzione nell'Io egoistico d'un qualche cosa d'universale e di eterno. E questo è ciò che, nonostante i miti, dà a tutte le religioni il loro spirito di verità: se per verità dobbiamo intendere la validità universale; e se appartiene all'essenza della vita individuale l'essere collegata da un legame misterioso, ma certo, col tutto, l'essere connessa, nel suo presente fuggevole, col passato e con l'avvenire del mondo. L'umile credente che mescola i miti col suo sentimento della vita universale è meno lontano dal vero e soprattutto dal bene che il materialista orgoglioso ed egoista il quale crede solo all'ora presente ».

8. - Lo stesso dobbiamo dire della filosofia. Non è vero che vi sia una guerra continua tra i filosofi: o almeno è vero solo in un certo senso, che non ha, dal punto di vista umano, alcuna importanza. Salomone Maimon, il piú sottile dei primi discepoli di Kant, voleva dimostrare nel suo *Dizionario filosofico* che tutti i filosofi hanno detto, in fondo, le stesse cose e che non si distinguono se non per l'imprecisione dell'espressione. E Maimon aveva, in gran parte almeno, ragione: quante dispute di filosofi non hanno la loro origine che nella diversità della terminologia! Questo è anche il concetto profondo che svolge Solger (*Nachgelassene Schriften*, II, p. 155 ss.). Vi è come una filosofia ideale, ma eternamente non espressa che riceve nella coscienza umana e nella empirica delle incorporazioni differenti e successive che sarebbe ingiusto condannare perché tutte sono « condizionalmente vere ». Queste incorporazioni sono determinate dalle differenti condizioni storiche: per questo ciascuna d'esse è, nel suo momento rispettivo, la miglior forma della verità filosofica. Ciò non deve essere interpretato nel senso del relativismo storico, perché questo valore

della filosofia del tempo, determinato dal suo accordo con le condizioni dell'ambiente, non riflette che la forma: la filosofia del tempo è la migliore perché essa dà l'apparenza piú accettabile della verità filosofica, che è sempre la stessa. E poi a questa gradazione della forma si sovrappone un'altra gradazione: vi sono dei sistemi nei quali si manifesta piú chiaramente e piú perfettamente il contenuto essenziale della filosofia.

È in questo senso che quel sottile spirito che era X. Doudan dichiara di professare la filosofia dei luoghi comuni, ma dei luoghi comuni riflessi e fortificati dalla conoscenza che il resto è vanità (*Lettres*, I, p. 161). Lo spirito filosofico, maturato da lunghi anni di letture e di riflessioni, finisce per vedere chiaramente che una gran parte delle questioni trattate dai filosofi non hanno che un'importanza secondaria e non sono che schermaglie concettuali delle scuole, non degne che d'un interesse assai mediocre. Lo spirito filosofico che si forma, ha bisogno di passare per quest'anticamera; ma è segno d'una non grande profondità di spirito l'arrestarvisi per tutta la vita. I problemi essenziali sono sempre gli stessi e la filosofia non offre, in fondo, delle soluzioni nuove: la sua azione è soprattutto negativa e serve ad eliminare le idee tradizionali preconcette, le quali ci impediscono di vedere con chiarezza quelle verità essenziali che l'uomo porta già in sé con una certezza confusa. Queste sono le verità che Doudan chiama i « luoghi comuni ». La filosofia, anche la piú paradossale, non ha mai detto nulla, in fondo, che allarghi i limiti del nostro conoscere. Che cosa ci ha mai insegnato di nuovo, per esempio, sull'immortalità? Essa ci ha mostrato chiaramente la vanità di molte credenze tradizionali; ma sul fondo positivo della questione essa non fa che aprire la via alle speranze d'una fede razionale. « Le acque nere e profonde che ci chiudono da ogni parte, non si sono abbassate d'una linea dal giorno che l'occhio dei primi uomini le ha contemplate con paura e con tristezza » (*Lettres*, I, p. 251). Molti pensieri filosofici, che il mondo crede nuovi, giacciono

già sepolti nei vecchi libri e solo la terminologia non permette di riconoscerli. Questo è soprattutto il frutto dello studio della storia della filosofia: riconoscere sotto un linguaggio passato di moda le verità che oggi commovono ed attirano. Perché vi è una moda nella filosofia come in tutto il resto: ma essa non concerne che la forma.

Le oscurità e i dissensi dei filosofi devono quindi condurci non a negare ogni valore all'opera loro, ma a riconoscerne i limiti, a distinguere con Epitteto le poche verità essenziali che essa contiene e le numerose verità opinabili che non devono essere dogmatizzate e che non offrono un vero interesse vitale. Tutto ciò che può fare la filosofia è di fissare un piccolo numero di punti luminosi che possono in certo modo rischiarare tutta la regione misteriosa delle verità superiori e guidare l'uomo nella vita. Le filosofie che tutto chiariscono e tutto mettono a posto svegliano istintivamente e giustamente la nostra diffidenza. Noi siamo talmente persuasi che il nostro spirito non può penetrare la verità ultima, che coloro i quali pretendono di tutto comprendere e tutto spiegare ci appariscono necessariamente come degli illusi. Il carattere della vera filosofia non è dato solo, dice giustamente Doudan, dalla luce che essa rispande su certi punti, ma anche dall'ombra che essa lascia sussistere su tutto il resto.

La determinazione fedele ed esatta dei particolari propri di ogni filosofo conserva tutto il suo valore come ricerca storica e ciò basta a giustificare tutte le fatiche che vi sono consacrate. Ma dal punto di vista umano ciò che soprattutto importa è di ricercare l'accordo secreto sui punti fondamentali, che è celato sotto le loro divergenze verbali e formali. Questo non è punto un invito ad un nuovo eclettismo superficiale. Noi sentiamo benissimo, per esempio, che il regno di Dio di Gesú e il mondo intelligibile di Kant sono fondamentalmente la stessa cosa: ma non sentiamo perciò alcun bisogno di ridurli l'uno all'altro e di esprimerli con una terza formula, anch'essa ugualmente inadeguata. Questo deve piuttosto consigliarci a limitare la nostra

considerazione al pensiero filosofico delle « cime ». La facoltà di vedere con chiarezza e di ben ragionare nelle questioni metafisiche, dice giustamente W. Monod (*Le problème du bien*, III, p. 10), è il privilegio d'un'aristocrazia ancora piú limitata e piú chiusa di quella che ha il privilegio delle alte intuizioni matematiche: solo vi è un maggior numero di persone che credono di potersene occupare perché le questioni metafisiche si prestano alle chiacchiere piú che le matematiche.

9. - Un'esposizione dei punti essenziali di quella visione religiosa che è il fondamento di tutte le grandi religioni e di tutte le filosofie idealistiche, non è qui necessaria. Una semplice esposizione storica, rapsodica, non avrebbe un valore molto superiore a quello d'un racconto mitico: ed una fondazione logica non è possibile senza una serie di premesse metodologiche, dalle quali dobbiamo qui fare astrazione. Basti qui accennare alla connessione di questi punti essenziali con le intuizioni fondamentali che costituiscono l'*a priori* religioso ed alle quali tutte le concezioni filosofiche fanno piú o meno esplicitamente appello. Ogni sistemazione delle nostre rappresentazioni e dei concetti della realtà in un tutto razionale non è che l'estensione alla realtà d'una visione iniziale e formale del principio che ne costituisce la verità obbiettiva: visione che ha la sua formulazione in un certo numero di principî, i quali si impongono a noi per la loro evidenza, come qualche cosa di cui non possiamo assolutamente porre il contrario senza distruggere il nostro stesso pensiero. Questo è ciò che fa la matematica rispetto al mondo della rappresentazione: le intuizioni e gli assiomi della geometria esprimono inizialmente e formalmente la realtà e la vita dello spazio ed hanno per noi una necessità assoluta in quanto noi non possiamo rappresentarci il contrario. Analogamente le sistemazioni concettuali della filosofia sono costruzioni rette e regolate da principî che si impongono a noi per la loro evidenza razionale come intuizioni *a priori* della ragione: noi non possiamo pensare il contrario. La costru-

zione « matematica » dell'*Etica* di Spinoza è una costruzione razionale modellata sull'analogia della matematica. Una semplice esposizione di questi principî *a priori* della ragione è ben lungi ancora dal costituire una costruzione della realtà: ma basta a tracciare la via che questa costruzione deve seguire, se essa vuole avere un valore obbiettivo.

10. - Il primo di questi principî è il principio gnoseologico *a priori* che Descartes per primo ha formulato col suo: « io penso, dunque sono », e che Kant e Schopenhauer hanno in seguito fissato nella proposizione: « il mondo è la mia rappresentazione ». Ambo queste formule si prestano a delle incomprensioni. La migliore espressione di questo principio è stata data da Schuppe nella prima parte della sua *Logica gnoseologica*. È evidente che una negazione di questo principio può essere posta innanzi solo per un atto di coscienza: e che ogni tentativo di svolgere dalla rappresentazione qualche cosa che non sia coscienza va incontro alla stessa difficoltà. Anche quando si è creduto di avere faticosamente svolto qualche cosa che non sia coscienza o non pensiero, bisogna poi riconoscere che ciò è presente a noi e può essere affermato da noi solo in quanto è contenuto cosciente od atto di pensiero: perché e questo passaggio e gli elementi da cui si parte e quelli a cui si arriva possono essere presenti a noi solo in quanto contenuti di coscienza: non si può negare la coscienza con la coscienza! Questo principio non ci rinchiude affatto nel solipsismo: perché al contrario nella dualità stessa originaria della rappresentazione (polo soggettivo e polo oggettivo) si trova già posto accanto al puro soggetto, che è puro centro di coscienza, il suo oggetto, il momento obbiettivo contenuto nella rappresentazione stessa: quest'oggetto è solo un momento della rappresentazione e perciò un contenuto di coscienza esistente solo nella sua relazione col puro soggetto. Questo puro soggetto, il centro che diciamo « Io » e che raggruppa intorno a sé il contenuto della coscienza non è però il creatore di questo contenuto, né il

principio dei mutamenti che esso subisce. Questo vuol dire che vi sono altri contenuti di coscienza, che il contenuto della nostra coscienza fa solo parte d'una totalità che è indipendente dal nostro Io. Però anche questa totalità non può essere che contenuto di coscienza, cioè deve essere in rapporto con altri centri soggettivi o con un altro soggetto. Vi sono dunque altri soggetti: sebbene essi non possano esserci dati che come oggetti nel contenuto della nostra coscienza. Questo principio che si pone come necessariamente valido *a priori* è il principio di ogni filosofia idealista. Noi dobbiamo necessariamente concepire la realtà come un sistema infinito di vite spirituali, ciascuna delle quali deve essere pensata come analoga, benché in gradi e forme infinitamente differenti, alla coscienza che ciascuno di noi ha dell'essere suo. Tale principio non traccia ancora niente piú che una direzione e lascia aperte numerose vie: esso esclude soltanto ogni concezione grossolanamente realistica. La maggior parte delle religioni non rilevano questo carattere ideale della realtà in modo riflesso: ma il fatto solo che esse riconducono il mondo materiale ad un atto di creazione da parte d'uno spirito, caratterizza il mondo come un pensiero ed una volontà di questo spirito: la materialità non è che parvenza.

11. - Il secondo principio *a priori* è il principio morale formulato per la prima volta con precisione da Kant. Anche qui la formulazione è problematica: e i tentativi diversi di esprimerlo e di giustificarlo dimostrano la difficoltà che Kant ha incontrato in questo suo compito. Senza insistere su questo punto, noi possiamo formularlo cosí: « Ogni spirito razionale deve, sotto pena di negare la sua natura razionale, subordinare la sua attività ad una legge, cioè ad un ordine razionale che esso deve considerare come impersonalmente valido per sé e per tutti gli altri spiriti razionali ». L'attività morale è, nelle sue origini, indipendente da questo principio: essa nasce dal concorso spontaneo delle coscienze e per questo concorso la coscienza riflessa della legge non

è necessaria. Questo concorso spontaneo crea a poco a poco quell'accordo razionale pratico degli spiriti che è la loro unità morale: ma appena lo spirito riflette sulla sua subordinazione a quest'unità, egli deve riconoscere che essa è necessaria *a priori* ed essenziale per la sua natura razionale. Egli non potrebbe in effetto prendere un atteggiamento contrario alla legge morale che per mezzo d'un'altra legge: anche una morale d'egoismo formulato in precetti (una condotta egoistica determinata semplicemente dagli impulsi del momento non sarebbe la condotta d'un essere razionale) è già una legge. Ora una legge è una vera legge, cioè è veramente razionale soltanto se è l'espressione d'una volontà impersonale che si impone egualmente e sempre a tutti gli spiriti, cioè se è una legge morale: perché ciò che caratterizza la legge morale è propriamente questo carattere formale: che essa deve essere impersonalmente valida per tutti gli spiriti. Questo principio *a priori* afferma quindi che la moralità è una conseguenza logica della razionalità, anzi meglio, che essa si identifica con la razionalità. Cosí esso determina il carattere dello svolgimento spirituale: lo spirito, in quanto si eleva sopra la vita sensibile ed acquista una coscienza riflessa di sé e delle cose, cioè in quanto diventa ragione, non può prendere il carattere di « ragione » senza riconoscere una legge morale. L'idealismo è possibile solo come idealismo morale.

12. - La vita morale è dunque un momento nel processo di elevazione dello spirito e riceve da questo processo il suo valore e il suo senso. La sua realtà immediata si rivela come riconoscimento dell'identità interiore nel sentimento della pietà: ma questo riconoscimento è in realtà già il presentimento di quel grado superiore dell'essere che è la personalità morale e della legge ideale che in questo mondo superiore stringe tutte le personalità. Questo mondo si pone dinanzi alla volontà individuale come un ordine divino oscuramente presentito che deve assolutamente imporsi ad ogni considerazione egoistica: la sua realizzazione riempie la coscienza

di quel senso di elevazione e di gioia che è la soddisfazione morale. Con la vita morale si inizia quindi la rivelazione d'un mondo di valori ideali, d'un ordine spirituale che trascende l'individuo e che ha già un certo carattere religioso. La vita religiosa è una vita piú vasta nella quale confluiscono, oltre all'intuizione morale, anche intuizioni di carattere estetico e logico. Ma la prima e piú efficace iniziazione alla vita religiosa è la riflessione morale.

Nel problema morale s'inserisce anche il problema dell'immortalità, l'ultimo e il piú inquietante dei problemi metafisici: perché anch'esso si riduce a chiedere: quale è il posto della volontà buona nello spirito eterno? Il monismo naturalistico, che dissolve tutto nell'unità del divenire infinito, dissolve anche in questa visione magica la persona morale e con essa tutti i valori umani. La sopravvivenza nell'energia indistruttibile o nella ripercussione del nostro agire sulle generazioni venture è una pura illusione: se non vi è nella personalità nulla di eterno, l'unica realtà che vive durevolmente è la natura, la potenza cieca che costituisce gli esseri viventi; ma tutte le opere degli uomini sono cosí vane come è vana la loro esistenza. È assurdo supporre che esse possano in certo modo persistere nell'idea, nella spiritualità impersonale che le collega storicamente: la spiritualità impersonale è una vana finzione: che cosa possono essere i valori ideali della bontà, della bellezza, della verità senza la personalità che sola è in grado di sostenerli, di sentirli e di apprezzarli? Secondo un'altra concezione piú raffinata la nostra eternità consisterebbe in questo: che durante la nostra durata effimera noi prenderemmo coscienza di essere un momento d'un principio universale ed eterno. L'eternità non sarebbe al di là della tomba, ma sarebbe una certa qualità della vita presente, un'elevazione, una dedizione della nostra vita a qualche cosa che per la sua presenza darebbe alla nostra esistenza peritura un valore infinito, un momento di eternità: restando la sua caducità individuale ineluttabile come prima. Ma questa dottrina s'illude di poter cosí sottrarre la nostra vita al nulla finale: il nostro momento

d'eternità resterebbe sempre ancora, strana contraddizione, qualche cosa di effimero! Come potrebbe del resto aver luogo questa partecipazione, se non vi fosse già in noi qualche cosa di eterno? E se qualche cosa di eterno non costituisce già il nostro Io in ciò che esso ha di piú profondamente personale, come potremmo affermare di partecipare, noi, all'eterno? E come potrebbe questo essere eterno assorbire in sé la nostra personalità, se non fosse già esso stesso, in senso eminente, qualche cosa di personale? Non tutto il nostro Io è eterno: su ciò non può cadere alcun dubbio. Ma ciò che in noi può partecipare ai valori eterni non può essere che qualche cosa di eterno. E del resto l'unica definizione possibile di questa eternità dello spirito ci è data dalla partecipazione ai valori eterni: il resto è mitologia. Tutti gli spiriti raffinati non hanno concepito diversamente l'immortalità. La legge morale, elevandoci alla coscienza della nostra realtà come personalità morale, ci associa ad un ordine che è al disopra dell'ordine sensibile, del tempo e della morte e ci dà l'assoluta certezza che il nostro essere vero, la nostra persona morale, in quanto fa parte di quest'ordine intelligibile, è una realtà indistruttibile. E questo è anche ciò che sente confusamente ogni coscienza diritta quando, posta dinanzi alla necessità del sacrificio, volge con sicura fiducia verso questo « altro mondo » tutto il suo pensiero. « Io credo (scrive X. Doudan) che il coraggio di bene fare ha la sua ragione nell'altro mondo e che gli atti di resistenza disperata contro il male, in certe anime, sono precisamente la prova dell'altro mondo. Un grande cittadino, che guarda in faccia un tiranno e lo sfida in mezzo alle sue legioni, ai suoi giudici venduti ed ai suoi carnefici, non gli dirà: « Io sono piú forte di te »; che sarebbe una vanteria, ma: « Io sono sostenuto da un principio che è piú forte di te e che tardi o tosto ti abbatterà: ora io me ne vado là dove esso regna in eterno ». Questo è scritto in caratteri invisibili sulle bandiere di tutte le grandi cause » (*Lettres*, IV, pag. 89-90).

13. - Il terzo principio *a priori* è il principio già formulato (molto imperfettamente) nella cosí detta prova ontologica dell'esistenza

di Dio: la migliore formula ne è stata data da Spinoza nelle proposizioni I, 7 e I, 11 dell'*Etica*. Il criterio della realtà degli esseri nella stessa serie empirica è l'unità: anche nel mondo spirituale il progresso verso l'unità è progresso verso la perfezione e la realtà: la vita morale è la rivelazione d'un'unità spirituale superiore che non potrebbe essere considerata come una finzione ideale senza annullare con ciò tutta la vita morale. Da questo punto di vista sarebbe quindi una contraddizione il negare che l'unità assoluta, come *omnitudo realitatis*, non sia anche la realtà assoluta: il carattere della realtà metafisica è inseparabile dall'unità. Dunque l'unità assoluta deve anche essere la suprema realtà: che Kant chiama un « ideale della ragione » solo perché essa è al di là di ogni esperienza possibile e quindi resta sempre per la ragione umana qualche cosa di trascendente che essa non può determinare per mezzo di alcuna esperienza e di alcun concetto Tutte le cose si avvicinano piú o meno a questa realtà perfetta secondo il loro grado di realtà e tutte hanno metafisicamente in essa, in quanto reali, il loro fondamento: perché tutte la limitano in qualche modo, come le figure geometriche limitano l'illimitabile spazio. Questa limitazione e derivazione non è una partizione, una separazione, poiché allora la realtà non sarebbe veramente una, ma sarebbe un aggregato. Quindi noi dobbiamo rappresentarci questa realtà come un principio, un essere unico ed eterno, la cui unità stessa esclude la possibilità, per noi, di rappresentarlo o di pensarlo in modo adeguato. Noi non possiamo determinarlo che indirettamente per mezzo di negazioni: la stessa affermazione della sua unità è, in fondo una determinazione negativa. Le cosiddette prove dell'esistenza di Dio non sono in realtà che determinazioni di esigenze spirituali che noi non possiamo respingere, perché la loro negazione sarebbe la negazione del nostro pensiero e del nostro essere stesso: e che non possono trovare la loro giustificazione definitiva che nel concetto dell'unità assoluta. Ma d'altra parte noi dobbiamo ricordarci che quest'unità è unità di realtà spirituali, le quali tendono verso di

essa come verso la perfezione del loro essere e che, per questa partecipazione all'unità, possono essere elevate e trasformate, ma non distrutte. Noi vediamo che cosí già avviene nelle unità spirituali inferiori, le quali accolgono in sé le forze inferiori della vita unificandole ed intensificando le loro facoltà potenziali: cosí è p. es. che la vita morale non distrugge le attività organiche, ma le unifica e le eleva ad un grado piú alto di realtà. Quindi l'unità di Dio non è un'indistinzione assoluta, che sarebbe anche il vuoto e la morte assoluta: ma è un'unità che accoglie in sé come momento essenziale tutto ciò che ogni essere ha di reale e lo stringe con tutti gli altri momenti in un accordo che trascende ogni nostra facoltà di concepire.

La critica di Kant contro l'argomento ontologico è perfettamente giustificata: perché opponendo (come, nella formulazione tradizionale) alla semplice idealità del principio la sua realtà come una perfezione che si deve aggiungere all'idealità, si concepisce evidentemente questa realtà sull'analogia dell'esistenza empirica. Ora il mondo degli oggetti empirici non è una realtà obbiettiva che per la coscienza del senso, quindi una realtà oggettiva fenomenica, che non è né vera oggettività, né vera realtà. E' nella sfera di queste realtà empiriche il giudizio di realtà è veramente, come Kant sostiene, un giudizio sintetico: esso non può mai risultare da una deduzione analitica. Se l'essere assoluto fosse reale nello stesso modo in cui sono reali gli oggetti empirici, l'argomento ontologico sarebbe un puro sofisma: ma il difetto suo sta precisamente solo in questa presupposizione errata.

Non è naturalmente un argomentazione astratta di questo genere che ha originariamente elevato l'umanità al concetto del divino. Come vi è stata una moralità naturale prima di ogni riflessione morale, cosí vi è stata una religiosità naturale prima di ogni riflessione filosofica e teologica. Prima della via logica la visione estetica delle sublimità della natura e la riflessione morale sulla morte sono state le due vie per cui lo spirito umano ha primi-

tivamente avuto un presentimento del divino. L'*a priori* religioso, di cui R. Otto ha molto bene determinato la natura, non è, all'inizio, un vero *a priori* logico. La riflessione filosofica sul fondamento della vita religiosa interviene piú tardi a mettere in luce che esso è logicamente stabilito *a priori* nel nostro spirito e che la negazione di quell'atto supremo della nostra ragione, per cui essa ne prende coscienza, implicherebbe la negazione della realtà e del valore di tutta l'attività spirituale e del mondo che per essa e per essa sola è stato costituito: quindi anche la negazione della negazione stessa dell'*a priori*. La sola concezione possibile del mondo è dunque un *idealismo morale religioso.*

14. - I principî della teologia negativa debbono essere tenuti presenti sempre non solo nella determinazione del carattere simbolico degli elementi empirici che ci servono a fissare l'idea del divino, ma anche nella determinazione dei rapporti fra l'unità perfetta di Dio e la molteplicità e l'imperfezione del mondo. L'alto concetto dell'Uno Tutto, che ha fascinato tanti spiriti profondi, è realmente la liberazione definitiva da tutte le concezioni ristrette e puerili della religiosità mitologica: ma esso li ha sovente resi ciechi dinanzi alle opposizioni ed alle imperfezioni della realtà e li ha indotti a non vedere nel mondo altro che lo splendore digradante della perfezione dell'Uno. Ora noi, pure tenendo fermo il valore metafisico del concetto dell'Uno, non dobbiamo dimenticare che esso è per noi uomini soltanto un ideale della ragione, il quale non sopprime la radicale, insanabile opposizione che esiste fra la perfezione assoluta dell'Uno e il carattere illusorio e doloroso del mondo. Quest'opposizione è particolarmente accentuata nei sistemi religiosi e filosofici dell'India e presso alcuni pensatori dell'Occidente, p. es. in Parmenide: ma il carattere vano, illusorio del mondo empirico, che è assimilato ad un sogno, è un motivo che ricorre sovente nella letteratura filosofica e religiosa dell'Occidente. Questo rapporto risulta del resto dal concetto stesso del divenire dello spirito. Poiché l'unità spirituale superiore è, ri-

spetto agli elementi inferiori che essa unifica in sé, il valore superiore, cosí essa è, rispetto ad essi, anche la vera realtà che non è creata o costituita da essi e non dipende da essi, ma è il loro essere piú vero e sostanziale, presente in essi in tutta la sua perfezione fin dall'inizio. Noi dobbiamo pensare la sua apparizione non come uno svolgimento reale, ma come una rivelazione graduale che è svolgimento solo fino a tanto che noi restiamo dal punto di vista inferiore. La realtà dell'Uno risplende in tutto intiero il mondo, ma come attraverso un'apparenza, una realtà fenomenica, la quale non ha valore, come tale, che per la coscienza imperfetta relativa ad essa: dal punto di vista assoluto (che è per noi soltanto un ideale) la sola realtà vera è Dio e davanti a lui ogni altra realtà distinta scompare. Dio non può dunque essere considerato come l'autore del mondo nel senso che egli, essere realissimo, sia in qualche modo anche il principio di quell'apparenza per cui il mondo appare come distinto da Dio. Se quest'apparenza fosse fondata in Dio, essa sarebbe qualche cosa di assoluto e di eterno ed ogni aspirazione degli esseri verso la liberazione sarebbe inconcepibile ed assurda. Noi dobbiamo pensare, dal punto di vista assoluto, che Dio solo è: e soltanto come esseri empirici, separati da Dio, relegati nell'apparenza e tendenti verso Dio, dobbiamo riconoscere l'esistenza dell'apparenza, dell'errore e del male. Ma questo riconoscimento non vale che per il regno delle apparenze: il processo dell'ascensione dello spirito è una liberazione progressiva che può avere un senso solo in quanto ha dinanzi a sé una liberazione assoluta che distrugge anche il passato ed annulla simultaneamente l'apparenza e il problema dell'apparenza. Non si può dunque applicare nello stesso senso il concetto di realtà al mondo ed a Dio. Il dualismo (e quindi un certo pessimismo) è al fondo di ogni vera filosofia e di ogni religione, anche se non vi è esplicitamente formulato come nello zoroastrismo e nelle dottrine religiose e filosofiche dell'India. Il Vangelo è nettamente dualista: il principe di questo

mondo non è Dio, ma Satana: quindi Dio e il mondo sono — almeno relativamente a noi qui sulla terra — i due principî opposti in lotta costante fino al giorno del giudizio. Il platonismo è una filosofia dualistica: ed anche le filosofie secondo le quali il principio ideale svolge da se stesso il mondo come il ragno la sua tela possono dissimulare, ma non sopprimere il dualismo fondamentale: l'inizio metafisico di questo processo, da cui ha origine il mondo, deve pure essere posto in un'ignoranza originaria e relativa, in una imperfetta coscienza di sé, che, pure essendo pensato solo come un *prius* metafisico, è sempre, malgrado tutto, un bisogno, una « povertà, un male radicale ». Anche in Kant quell'atto libero della ragione, per cui essa si mette in contrasto con l'ordine divino e che è metafisicamente anteriore ad ogni attività concreta, anche ridotto solo ad una perversione del rapporto normale fra il senso e la ragione, è un vero male radicale, un peccato originale inesplicabile.

15. - Nella filosofia come nelle matematiche gli elementi *a priori* della costruzione religiosa e filosofica non debbono essere intesi come principî dai quali si possa derivare tutto il resto per deduzione. Euclide non ha derivato deduttivamente la sua geometria dagli assiomi, né Spinoza ha costruito la sua *Etica* per via di deduzioni. L'uno e l'altro hanno costruito i loro sistemi con gli elementi tolti all'esperienza ed introdotti come definizioni: i principi *a priori* sono semplicemente i criteri dai quali l'insieme della costruzione deve essere diretto. L'evidenza logica dei tre principî sopra esposti è la conferma del valore logico della sistemazione introdotta dalla filosofia religiosa nella totalità dell'esperienza e il fondamento della sua obbiettività. L'umanità non ha certo atteso questa giustificazione logica per essere convinta del valore della direzione morale e religiosa, verso la quale essa è attratta da una sete perpetua d'ideale. Benché il solo e supremo criterio della validità d'una concezione sia la sua perfetta evidenza logica, bisognerebbe disperare del carattere razionale dello spirito umano

in genere se non fosse già diretto, sin dall'origine, da un presentimento oscuro sulla via della verità e quindi se la giustificazione logica non fosse già stata preceduta da una specie di consenso naturale di tutti gli spiriti razionali. Come è possibile contemplare il corso secolare dell'umanità senza riconoscere che questo corso riceve il suo senso e la sua profonda verità soltanto da quella perpetua aspirazione verso « la regione dell'eterna verità, del riposo e della felicità eterna » che è la religione? Non è la ricerca accanita della potenza e della ricchezza, non è la successione delle vittorie, dei regni e degli splendori mondani che dà alla storia degli uomini la sua vera continuità ed il suo valore. Questo valore non può essere trovato, se mai, che nella storia delle aspirazioni piú profonde dello spirito, per le quali tutte le attività culturali convergono verso la religione come verso il solo e vero fine di tutta la vita spirituale. Hegel ha esaltato questo valore definitivo della religione nelle pagine ispirate con le quali si apre la sua *Filosofia della religione*. Qui dunque, in questa aspirazione dell'uomo verso la vita eterna dello spirito, risiede la vera realtà, la sola che possiamo considerare come il fondamento delle cose. Noi non possiamo pretendere che questa affermazione, anche nella sua formulazione logica, costituisca la verità assoluta: ma essa è per noi l'ultima e piú alta formulazione della verità, la quale ci rassicura invincibilmente contro l'angoscioso dubbio che le linee essenziali della fede spirituale — cosí come sono state p. es. tracciate con sublime semplicità nel Vangelo di Gesú Cristo — siano soltanto un vano sogno dell'uomo. Se ciò fosse, saremmo allora costretti a concludere che tutto, la religione, la filosofia, la storia dello spirito, la ragione che costruisce e la ragione stessa che nega, non sono che assurdità e follia. Essa lascia senza dubbio sussistere dinanzi alla mente ansiosa dell'uomo molti e tenebrosi problemi: ma ponendo nella vita dello spirito e nel suo tendere divino la realtà ultima delle cose, essa assicura alla nostra vita morale e religiosa un fondamento incrollabile.

SUL FONDAMENTO TRASCENDENTE DELLA VITA MORALE

I

La vita morale, in quanto consiste nell'elevazione dello spirito individuale per mezzo dell'unione con altri spiriti, è sempre qualche cosa di sociale e di collettivo, mai un'attività strettamente individuale. A questo riguardo Hegel ha ragione quando considera, contro Kant, la moralità non come una semplice subordinazione alla legge del dovere, come un'autolimitazione dell'individuo dinanzi alla legge, ma come un grado dell'essere, come una unità piú perfetta della vita per la comunione con gli altri uomini. La vera essenza della moralità è l'amore: ora un amore vero e perfetto non può aver luogo che fra due esseri i quali sono allo stesso livello della vita spirituale: l'amore della personalità morale non può dunque dirigersi che verso altre personalità morali. Le virtú che vengono dette individuali e che sembrano confinate entro la vita del singolo, come il coraggio, la fierezza, la temperanza, il dominio di se stesso, sono apprezzabili in quanto condizioni della personalità morale e delle virtú sociali, ma non sono ancora, allo stato isolato, delle vere attività morali: tanto è vero che esse possono benissimo essere asservite all'egoismo personale. Schopenhauer divide la moralità in due momenti: la giustizia

della carità: essa può ridursi ad un'autolimitazione dell egoismo e la carità. Ma la giustizia è in realtà solo una forma preliminare secondo le leggi universali e confluisce, come tale, con la violenza originaria, nel diritto. Ma essa non è ancora una forma perfetta della moralità: vi è anche una giustizia immorale. La sola e vera forma della moralità è dunque la carità, l'amore che non è solo pietà dinanzi al dolore altrui, ma anche ed in primo luogo amore della bellezza della personalità morale. Anche la pietà come semplice aiuto all'egoismo non avrebbe senso: senza averne coscienza, essa aiuta a liberare, a ricondurre alla pace, ad elevare: qui agisce una saggezza profonda della quale noi raramente possiamo darci ragione. Lo stesso amore verso gli animali ha un carattere moralmente elevato: ciò che noi amiamo in essi è l'innocenza, la bontà, la partecipazione all'umanità: nei loro occhi che si volgono a noi supplici noi leggiamo l'aspirazione ad una vita superiore che ci è comune con essi. L'esercizio della giustizia e le opere della misericordia non sono quindi ancora che i preliminari dell'attività morale: il fine di questa è ben piú alto e piú vasto: è lo stabilimento d'un regno della volontà morale che stringa in unità tutte le creature di Dio, la realizzazione del regno di Dio sulla terra

II

Vi è tuttavia in questo punto un fatto che sembra opporre una seria difficoltà alla possibilità d'una moralità sociale. La vita morale non è dovuta in generale che all'azione creatrice d'una esigua minoranza: ora come è possibile comunicare questa vita alla moltitudine? Come è possibile assicurare alla turba senza numero, che è incapace di seguire la ragione, una direzione morale? La piú semplice considerazione dell'evoluzione morale, cosí come si svolge storicamente nell'umanità, ci mostra la cooperazione di

due fattori: un fattore relativamente costante, che è l'insieme delle norme diventate in certo modo istintive; ed un fattore attivo, novatore, costituito dalla riflessione morale, dalla tendenza a rielaborare *ex novo*, a riplasmare il sistema normativo sociale. Questa distinzione si riconduce in ultima istanza ai due momenti sociali che sono a fondamento di questo duplice fattore. In ogni svolgimento della vita morale vi è un aspetto che è pura imitazione, ripetizione ed un aspetto che è creazione viva, ascensione morale. Le creazioni spirituali delle generazioni passate, fermate e fissate in attività quasi istintive, vivono e si ripetono nella moralità diffusa e stagnante delle moltitudini: esse sono l'opera d'una minoranza, da cui esse discendono, per un lento processo di penetrazione e di diffusione, nella vita della moltitudine. La moralità è sempre il risultato della creazione geniale d'una minoranza che s'impone in seguito laboriosamente come abitudine sociale nella vita collettiva per quel processo d'imitazione che è il secreto del progresso sociale. Questo ha avuto luogo alle origini ed ha luogo attualmente per tutti i gradi della vita morale.

In ogni momento della vita, del resto, il progresso è sempre stato costituito da una serie d'iniziative individuali novatrici, che si propagano in seguito lentamente e si trasmettono finalmente per eredità attraverso la specie [1]. Presso gli organismi primitivi la concentrazione degli individui in una colonia, in un individuo collettivo, è stato all'origine un fatto d'intelligenza, il risultato d'uno sforzo individuale. Lo stesso deve dirsi dell'amore materno, che è la continuazione, nell'ordine spirituale, di quell'unità fisiologica che stringeva, durante il periodo fetale, per l'unità della circolazione organica, la madre e il bambino in un solo organismo complesso. Anche il sentimento della socievolezza, che ha preso origine nel mondo animale indipendentemente dal sentimento familiare, nella comunione delle impressioni e delle disposizioni,

[1] A. ESPINAS, *Les sociétés animales*, 1877, p. 223 ss.

si è formato per quel processo di imitazione e di subordinazione che, stringendo le masse intorno ad alcuni individui privilegiati, trasformò l'aggregato meccanico in una vera unità sociale. Cosí nel mondo umano tutta la realtà sociale si risolve in creazioni ed imitazioni: la storia dalla coscienza si conclude in una serie successiva di « iniziative rinnovatrici, le quali, apportando al mondo bisogni nuovi e soddisfazioni nuove, vi si propagano in seguito o tendono a propagarsi, per iniziative forzate o spontanee, elettive o incoscienti, piú o meno rapidamente, ma d'un passo regolare al modo d'un'onda luminosa »[1].

La moltitudine, per sé, non è né innovatrice, né creatrice di valori: la moralità è un dono che essa riceve, non una creazione sua. L'uomo comune non è né buono, né cattivo per natura. Egli è piuttosto un essere passivo, indifferente, che sotto un'impressione esteriore può volgersi verso il bene come verso il male, ma piú facilmente verso il male; e che, abbandonato a se stesso, non è capace di elevarsi, ma tende piuttosto naturalmente a discendere ed a rifugiarsi in una specie d'animalità naturale. Questo ci spiega come esso si adatti facilmente alle immoralità piú ripugnanti, agli spettacoli piú mostruosi: allora si può constatare quale bestia umana si nasconde sotto il « popolo » di tutti i giorni. Doudan[2] riferisce la scena seguente dei preludi della Comune: « Questi medesimi patrioti hanno annegato un povero diavolo sotto il pretesto che egli era una spia. Ventimila spettatori, senza grandi eccezioni, non hanno mostrato che una curiosità indifferente a questa scena che durò due ore ». Una studentessa russa, Alice Rachmanowa, racconta nella « Revue de Paris » (1° marzo 1935) fra le altre scene d'orrore alle quali essa fu presente agli inizi della rivoluzione in una grande città della Russia orientale, il martirio d'un vecchio monaco e d'una famiglia di pope da parte d'una folla di bruti ubbriachi. Il monaco fu impalato e non morí che

[1] G. TARDE, *Les lois de l'imitation*, 1895, p. 3.
[2] X. DOUDAN, *Lettres*, IV, 1877, p. 420.

il mattino dopo. I bambini del pope furono uccisi a colpi di calci di fucile davanti ai genitori legati ad un banco, che furono in seguito annegati. « La folla guardava questo spettacolo con interesse. Degli scherzi e degli scherni piovevano da tutte le parti. Ed era pure questa medesima folla che, poco tempo prima, aveva piegato le ginocchia davanti al monaco! E non un solo uomo s'è trovato per difenderli! » Le folle che assistevano ai roghi dell'Inquisizione ed alle esecuzioni del Terrore, mostravano, dinanzi agli spettacoli atroci, la stessa curiosità indifferente. Tale è la folla e tale è stata in tutti i tempi. Essa può ricevere per via delle abitudini e degli istinti sociali una vernice di moralità: ma essa tende per se stessa verso l'animalità e, lungi dal favorire il progresso morale, essa tende piuttosto ad inceppaarlo per la facilità con cui si associa alle potenze del male.

III

Il progresso sociale e la cultura sono stati possibili unicamente perché da ogni tempo un piccolo numero d'uomini, dotati della facoltà di vedere e di creare, si è elevato sopra la moltitudine: questi uomini hanno veduto ed hanno evocato dinanzi agli uomini un mondo che, senza di essi, gli uomini non avrebbero veduto. È grazie ad essi che la bellezza, la verità, la moralità, sono state rivelate. È in questi « veggenti » che le religioni hanno avuto le loro origini: e non solo le grandi religioni storiche, ma anche le prime iniziazioni religiose dei popoli primitivi che si sono in seguito trasmesse, irrigidite in una rete, spesso incomprensibile, di miti e di superstizioni. I popoli primitivi hanno avuto anch'essi i loro sognatori, i loro mistici, che in generale venivano considerati come sacri e costituivano una casta separata. È a questi veggenti della preistoria che la religione deve le sue origini. Ma anche in seguito ogni nuova concezione o riforma ha sempre dovuto il suo

inizio ad una visione individuale geniale, che piú tardi discende e si propaga, non senza subire gravi degradazioni, nella moltitudine. La vita religiosa stessa presuppone un nucleo di spiriti attivi che la sostengono e la guidano: è a questa distinzione che è dovuto, presso tutte le religioni, lo stabilimento d'un clero come casta religiosa. Il processo imitativo è qui ben visibile, perché in realtà ciò che, nelle grandi tradizioni religiose, è comunicato alla folla non è la religione come vita interiore, ma il suo formalismo esteriore, pratico. Che cosa è la religione per la maggioranza se non una regola di pratiche che sono accettate e seguite con reverenza per una specie di rispetto della volontà sociale?

Tutte le forme della moralità sociale hanno cosí la loro origine in una serie di creazioni individuali, di atti originari di genialità morale, la cui azione rimonta alle prime età dell'umanità e continua ancora in mille maniere intorno a noi. Goethe (*Convers. con Eckermann*, 1° aprile 1827) alla domanda: « Donde è sorta la moralità? » risponde cosí: « Da Dio, come ogni altro bene. Essa è piú o meno creata in tutti, ma in un grado superiore in pochi spiriti privilegiati soltanto. Questi ultimi hanno rivelato la loro interiorità divina per mezzo di atti e di dottrine e gli altri uomini, presi dalla bellezza di questa rivelazione, sono stati accesi d'amore ed attirati alla venerazione ed all'imitazione ». La creazione morale d'un solo, che la tendenza naturale all'imitazione fa accettare, si stende in seguito fino a diventare un'abitudine collettiva, una tendenza: e quando questa abitudine si è fissata in modo abbastanza stabile sí da rendere la coscienza collettiva ostile ad ogni tendenza contraria, il costume diventa imperativo e prende il carattere di legge.

Questo procedimento è intensificato in seguito dalla propagazione della vita religiosa che si associa alla vita morale cooperando cosí efficacemente alla sua diffusione. È proprio delle forme superiori della vita il perfezionare e proteggere, l'accogliere per cosí dire nel proprio seno le forme inferiori: esse le penetrano,

ne fanno un momento dell'essere proprio in cui le stesse vivono trasfigurate. È così che agisce la religione trasformando la semplice voce della coscienza morale in un comando di Dio: è per questa via che essa non solamente la fonda e la rinforza, ma le dà ancora la delicatezza e l'intimità della vita religiosa. Uno degli aspetti più apprezzabili della religione — aspetto che essa conserva ancora anche quando è degenerata in una superstizione formalista — è che essa sostiene e protegge la vita morale delle moltitudini. È con la stessa autorità con cui essa impone i suoi simboli, i quali vengono accolti passivamente, che essa impone agli uomini i suoi decaloghi morali e concorre così a diffondere in essi forme più elevate di moralità, che, senza di ciò, non sarebbero possibili. È per esempio l'influenza delle religioni che ha cooperato più d'ogni altra cosa all'introduzione d'una certa moralità sessuale ed lla conservazione dell'ideale monogamico: senza di ciò la semplice moralità naturale non avrebbe probabilmente offerto una resistenza sufficiente agli impulsi violenti della sensualità. È per un sentimento di pietà delicata verso le donne che Gesù ha vietato il divorzio: i suoi discepoli hanno accolto come precetto religioso questo raffinamento morale che la durezza di cuore dell'uomo comune non avrebbe accettato.

IV

Anche nella vita politica la subordinazione e la servilità delle moltitudini non hanno per sola causa determinante la paura — fatto capitale della vita politica —, ma anche quella tendenza naturale alla passività ed all'imitazione che caratterizza l'uomo comune. Questo spiega l'azione che esercita l'esempio delle classi dominanti e delle personalità eminenti sulle classi inferiori: esse trascinano, per imitazione, numerose altre persone: gli ideali della folla sono in generale plasmati su quelli delle personalità che essa

vede brillare in alto. Questo spiega anche il valore che il carattere del governo ha sull'educazione morale collettiva. Quando quest'ultimo si ispira, nelle sue azioni, alla giustizia e si conduce verso i governati con quello spirito di direzione e di protezione paterna che è l'ideale dello stato umano e cristiano, un'onda di moralità si propaga anche nelle sfere piú umili e rende possibile l'unione delle volontà in un senso di dedizione ideale. Ma quando il governo è in realtà contro la nazione e la sua attività non è che una forma di oppressione e di spogliazione male coperta dalla retorica convenzionale, allora anche la moralità privata se ne risente e l'unità morale della nazione scompare nel conflitto degli egoismi scatenati. Ogni progresso sociale è sempre un piccolo cambiamento per riguardo agli antecedenti: e questo piccolo cambiamento è in generale già preparato dalle condizioni dell'ambiente. Ma la scintilla innovatrice è realmente una visione originale: e questa visione non è un fatto collettivo, ma una variazione individuale che costituisce una creazione. Questo procedimento, di cui Tarde ha messo in luce l'importanza fondamentale, è una vera legge organica della realtà sociale, in cui il momento della subordinazione passiva degli elementi inferiori ha anch'esso la sua importanza teleologica. « Se l'istinto di imitazione (scrive Doudan) non fosse cosí generale fra gli uomini, i legami della società sarebbero molto rilassati. Questo contagio che si chiama moda, costume ecc. mantiene la folla in una certa disciplina che contribuisce alla conservazione dell'ordine complessivo. Gli uomini si mangerebbero probabilmente se non si imitassero gli uni gli altri e la mitezza delle relazioni dipende senza dubbio, piú di quel che si creda, da questa tendenza dei volgari a fare come gli altri, a pensare, a parlare, a camminare, a vestirsi come i propri vicini »[1].

Tutte le forme di civiltà e di progresso sono dovute all'azione

[1] X. DOUDAN, *Lettres*, IV, 1877, p. 282

di questi spiriti iniziatori: essi formano una vera *élite* morale, che non si deve confondere con la classe dominatrice che è, essa stessa, in grandissima parte, plebe: e sebbene essi siano dispersi in tutte le classi sociali e spesso circondati di silenzio, essi sono in realtà la forza secreta del popolo in mezzo al quale vivono. Il loro destino è strettamente legato con quello delle civiltà di cui sono l'anima; quando sono numerosi ed uniti, essi sono in grado di esercitare un'azione direttiva su tutta la società per la sola loro superiorità spirituale; e quando spariscono, la moltitudine ricade nel suo stato naturale di barbarie. La caduta della civiltà antica è dovuta in primo luogo all'eliminazione dei migliori per le guerre e le persecuzioni [1].

V

La creazione geniale della moralità non è dunque che il primo momento di un'opera vasta e complessa. Particolarmente quando si tratta di ristabilire un ordine sociale profondamente turbato, l'appello alle forze razionali non è che un punto di partenza. La creazione d'un'*élite* capace di riconoscere il bene attraverso il vero è la prima condizione essenziale di una riforma morale: ma essa deve in seguito, a sua volta, con altri mezzi e per altre vie stendere la sua azione in quella sfera che è per sé inaccessibile alla ragione. È senza dubbio un'utopia il credere di poter elevare egualmente tutti gli uomini all'autonomia morale, di condurli a possedere un pensiero personale sulla direzione della vita. È stata questa l'utopia della politica liberale, che ha creduto poter decretare l'uguaglianza e la libertà di tutti gli uomini od assegnare a tutti gli uomini un valore uguale e quindi un diritto uguale nella direzione dello stato. Nobile utopia, che era la reazione alla divisione ingiusta della società in classi, fondata

[1] SEEK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, I, 1913, p. 293

sul diritto della violenza o della nascita, e che, a questo riguardo, fu la sorgente salutare di molte riforme ed aprí la via del potere alle classi medie, intellettualmente e moralmente meglio preparate. Ma l'estensione della stessa prerogativa a tutti gli individui, senza differenza, produsse ben tosto i suoi frutti e fece vedere con evidenza che non basta essere liberato da tutti i vincoli materiali per essere libero. Il primo uso che la moltitudine fece della sua libertà fu di ricercarsi dei nuovi padroni: l'abbandono del potere alla folla ebbe per solo risultato il sorgere di nuovi dispotismi, ai quali essa si abbandonò con una specie di voluttà come per un'esigenza della sua natura, godendo di essere l'esecutrice passiva delle loro volontà tiranniche. Come si può ancora credere che una vita morale autonoma possa risvegliarsi in esseri di questa natura?

La società ideale, che è il fine della vita morale, è dunque necessariamente limitata al piccolo numero degli spiriti migliori: essi sono il vero « prossimo » del Vangelo Ma poiché essi sono dispersi in mezzo alla turba innumerevole e nessuno può arrogarsi il potere di sondare i cuori, la volontà buona deve andare all'incontro di tutti gli uomini, come per cercare e raccogliere le scintille della luce divina disperse nelle tenebre. Del resto, anche l'anima delle moltitudini, benché incapace di generare essa stessa una vita superiore, può essere per questa via chiamata a parteciparvi passivamente ed a cooperare in qualche modo allo stabilimento del regno della giustizia e della carità.

La pratica della moralità deve pertanto, benché essa abbia le sue radici nella volontà buona dei migliori, confluire in un'opera collettiva di elevazione e di educazione sociale: questa parte della vita morale, alla quale si presta generalmente poca attenzione, è veramente il fine ultimo di ogni attività morale. Essa non può costituire una vera educazione che in piccola parte: nella maggior sua parte non è che un *dressage*, una direzione che fa appello alla suggestione ed all'istinto d'imitazione passiva. L'a-

zione intellettiva e l'azione sentimentale, suggestiva, devono aiutarsi l'una l'altra in modo da portare ad ogni uomo, nei limiti delle sue attitudini, la possibilità di partecipazione alla vita morale della società. In quest'opera di elevazione hanno la loro ragione d'essere tutte quelle forme di tradizione spirituale che vanno, per cosí dire, in cerca della volontà buona per risvegliarla, illuminarla e fortificarla. Essa costituisce il vero soccorso della grazia esteriore: la quale fa sí che la volontà individuale non è mai sola ed abbandonata alle sue forze: la tradizione rispande lontano, anche se i suoi tratti sono qualche volta incompleti e sfigurati, quella luce delle verità essenziali la quale fa sorgere i germi preziosi che Dio ha posto in fondo alle anime. Cosí si perpetua sulla terra, in mezzo alle tenebre ostili, una traccia luminosa la quale accende di tanto in tanto dei piú vasti incendi, che assicurano ad ogni buona volontà la via della salute.

VI

Tutta questa opera di assimilazione morale si compendia in due capi: nella educazione propriamente detta e nell'azione della religione.

L'educazione ha luogo per vie diverse: in essa concorre anche l'azione esercitata dal libro, dal giornale, dall'esempio: ma il cardine suo è sempre ancora la scuola. Questa, cosí come è oggi costituita, è lungi certamente dal corrispondere alle sue finalità ideali: essa è ancora troppo ingombrata dai pregiudizi ereditati dall'illuminismo, per il quale incivilire equivaleva ad istruire. Ora questo è vero: ma non è che una parte del vero. Ogni cultura interiore comincia col sapere e con una comunicazione del sapere: ma non è soltanto sapere. La comunicazione di conoscenze diverse ed eterogenee, senza connessione con i fini supremi della vita, può a mala pena dirsi una cultura: essa riesce ad un sapere che rende lo

spirito superficiale e sterile e che spesso non serve ad altro che ad essere lo strumento della sua degradazione. Quest'osservazione vale specialmente della scuola consacrata all'educazione delle classi superiori, donde dovrebbe sorgere l'aristocrazia spirituale del popolo e che dovrebbe mirare non solo alla cultura professionale, ma anche ed in piú alto grado all'educazione morale. Essa dovrebbe prima di tutto venire sbarazzata di tutto quel bagaglio erudito, filologico e scientifico, che l'ignoranza pedagogica vi ha addossato. La scuola è oggi in realtà composta d'una molteplicità di elementi disparati che non hanno, anche dal punto di vista intellettuale, la minima azione propria a formare la personalità. Si sa bene che il piú degli studenti escono dai ginnasi e dai licei con un ben scarso bagaglio di cognizioni: ma lo stato delle cose è ben peggio dal punto di vista morale. Né le scienze, né le lettere bastano da sole all'educazione: esse non danno alcuna direzione e non hanno, come conclusione, niente di solido e di definitivo. La decadenza morale dei nostri giorni è dovuta alla impotenza spirituale, all'assenza d'un sistema di idee fondamentali e direttrici: ora la ragione principale di quest'assenza è nella prevalenza che si è dato nella scuola all'elemento puramente dottrinale, letterario e scientifico. Già al suo tempo A. Fouillée[1] notava giustamente l'incapacità degli scienziati e dei letterati ad esercitare una vera influenza morale. Le scienze, quando pretendono sostenere le parti della filosofia, non riescono ad altro che a forme piú o meno grossolane di naturalismo: ed il peggio è che esse portano nei loro ragionamenti le apparenze e le pretese dell'infallibilità scientifica. I letterati, alla loro volta, subiscono in generale l'azione delle correnti piú superficiali del pensiero e rispandono un dilettantismo frivolo che finisce per lo piú nella indifferenza. Il solo elemento che potrebbe avere una certa efficacia è lo studio degli antichi classici, in quanto esso ci mette a contatto con un sistema cul-

[1] A. Fouillée *La France au point de vue moral* 1900 p. 24 ss.

turale complessivo, dal quale abbiamo ereditato, in ogni campo, i piú nobili modelli. Ma questo studio dovrebbe anch'esso venir alleggerito dalle minuzie filologiche. Ed ancora, esso non basta da solo. Esso dovrebbe completarsi con una cultura filosofica e religiosa che dovrebbe costituire il cardine di tutto l'insegnamento. Ben s'intende che per istruzione religiosa non s'intende un'istruzione confessionale. E l'istruzione filosofica non dovrebbe avere un carattere erudito e specializzato, ma costituire una vera educazione filosofica. La conoscenza delle dottrine filosofiche dovrebbe, con le sue opposizioni, affinare il senso critico e far vedere i limiti del conoscere eliminando ogni dogmatismo: ma dall'altra parte dovrebbe mettere in evidenza l'unità profonda di tutte le dottrine. I professori non dovrebbero mai introdurre nell'insegnamento della filosofia ai giovani le loro idee personali, che hanno sempre qualche cosa di prematuro, di parziale, e di dogmatico: né insistere con predilezione sulle minuzie tecniche o sulle dottrine particolari: ma mettere in rilievo le grandi idee conciliatrici che rappresentano veramente le intuizioni e le aspirazioni secolari dell'umanità.

VII

Il secondo mezzo efficace di moralizzare è l'azione della religione. Benché la partecipazione della moltitudine alla religione sia quasi solamente una partecipazione a delle formalità esteriori che raramente hanno un'anima, tuttavia, per la connessione delle religioni tradizionali con dei sistemi di precetti morali, anche questa religiosità esteriore e formalista esercita una certa azione moralizzatrice. E questo avviene perché solo la religione può fondare in modo stabile la morale anche dal punto di vista pratico. Ogni uomo ha nell'anima sua un senso innato di venerazione per il bene; ma i suoi sentimenti sono in generale poco chiari

e poco solidi. E l'educazione sentimentale data per mezzo di esortazioni e di esempi non fonda nulla di stabile e non regge contro le esperienze della vita. Soltanto la riflessione religiosa, collocando la vita morale dell'uomo a suo posto nel contesto d'una realtà trascendente, può dare alla moralità un fondamento incrollabile. Solo colui che ha appreso il valore infinito del bene e conosce le linee precise che questo valore traccia ad una coscienza diritta, può restare fermo nelle sue risoluzioni ed essere pronto a tutto soffrire piuttosto che rinnegare la sua coscienza. Bisogna dunque, anche nell'educazione morale, condurre un poco a vedere nel medesimo tempo che a sentire; il sentire non deve essere che una conseguenza del vedere. I precetti morali non sono solidamente fondati se non quando sono inquadrati in una concezione della vita, cioè quando ricevono un fondamento religioso. La grandezza dei popoli è dovuta soprattutto alla loro anima religiosa; che qualche volta continua ad esplicare la sua azione anche quando la fede religiosa è andata perduta. H. Münsterberg nota che nell'anima americana agisce oltre alla passione brutale del lucro, l'antico spirito del puritanesimo; la grandezza degli Stati Uniti ha la sua radice in questo spirito. Il secreto della durata di civiltà in apparenza immobili (come quelle dell'antico Egitto) o della sopravvivenza secolare di popoli dispersi in tutto il mondo ed esposti a persecuzioni continue (come il popolo ebraico) è nel fondamento della loro vita religiosa. Gli storici hanno dato in generale poca attenzione a questo aspetto della vita dei popoli ed hanno isolato la storia religiosa da quella che è, secondo essi, la vera storia cioè la storia determinata dai fattori sociali e politici. Ma al contrario il centro della vita collettiva è nei fattori spirituali di questa vita e particolarmente nel fattore religioso: gli avvenimenti esterni, le opere, i trattati ed il resto non sono che la fantasmagoria esteriore della storia e non ci dicono in realtà nulla della vita reale d'un popolo.

L'educazione religiosa dovrebbe essere l'ultima e la piú alta. L'istruzione religiosa che si dà oggi ai bambini è assurda; il bambino non ha bisogni religiosi; tutt'al piú si potrebbe preparare, con un'educazione estetica di carattere religioso, il risveglio di questo bisogno. Anche presso certe popolazioni primitive è data ai bambini una certa educazione religiosa, ma essa ha il suo fondamento principale nel canto degli inni religiosi [1]. Una vera educazione religiosa, fortificata da un'istruzione corrispondente, non potrebbe venir ragionevolmente praticata che nell'adolescenza, quando la ragione (che è la facoltà religiosa per eccellenza) comincia a risvegliarsi. Ed anche allora essa non può fare di piú che porre i germi d'una vita, la quale potrà svolgersi e consolidarsi solo in un'età piú matura.

Questa educazione, questa predicazione è una cosa molto difficile. Bisogna che colui, il quale insegna, sia già, egli stesso, bene in alto e si sia talmente identificato con la dottrina che insegna da poter considerare il suo insegnamento come un atto religioso. Musonio ripeteva ai suoi uditori: « Se vi resta, dopo d'avermi ascoltato, tanta presenza di spirito da potermi ancora applaudire, ciò vuol dire che io non ho parlato come avrei dovuto ». Questo insegnamento non deve presentarsi come un esercizio dialettico: l'anima del popolo non ha bisogno di essere condotta alla fede per via della persuasione logica. L'elaborazione logica è un atto preparatorio che deve aver luogo nello spirito di colui che insegna ma che deve apparire soltanto nei suoi risultati. Colui che trasmette una fede non ha bisogno di rifare sempre il cammino che egli ha fatto per arrivarvi. Egli deve restare sul terreno pratico. Una dottrina che ha ricevuto un'elaborazione logica grazie ad una riflessione matura e profonda riceve da questa preparazione un'impronta di verità tale che essa non ha piú bisogno, per persuadere, dell'armeggio dialettico. Noi abbiamo il modello

[1] R. Semon, *Im Australischen Busch*, 1903, p. 369 ss.

di questa predicazione di alto stile nei *Discorsi* di Epitteto Noi ci chiederemmo ben inutilmente come egli accorda, sul terreno metafisico, la sua concezione d'un Dio personale col panteismo stoico o come egli risolve il problema della morte e del male. Egli ha già risolto in antecedenza nel suo pensiero questi problemi e ce ne espone ora i risultati con quell'effusione appassionata che caratterizza il suo spirito profondamente religioso. Anche quando egli esalta la natura divina dell'uomo o quando difende la Provvidenza e predica la riconoscenza piú tenera verso la bontà di Dio, noi sentiamo in questo ottimismo religioso un aspetto della verità, che non è annullato dalla considerazione del male e delle miserie dell'esistenza. Egli insegna l'indifferenza piú perfetta di fronte alla morte nella preghiera commossa che egli rivolge a Dio (*Disc.*, IV, 10). Egli l'accetta non con la serenità forzata e triste di Lucrezio e di Seneca, ma con un senso di sottomissione piena di gioia. Egli non vede alcuna necessità della continuazione dell'esistenza dopó la morte. Ma questa concezione non sembra opporsi in Epitteto al pensiero d'una possibilità della continuazione: tanto è vero che in queste alte cime del pensiero filosofico e religioso anche le ipotesi piú lontane si spogliano delle loro opposizioni piú acute e non sembrano piú essere che aspetti diversi d'una verità superiore unica.

VIII

L'assenza o, almeno, l'insufficienza dell'azione educativa delle minoranze di fronte alla moltitudine è dovuta in generale alla decadenza della vita religiosa: la quale ha le sue conseguenze veramente tragiche meno nella sfera religiosa che nella degradazione morale collettiva che essa porta con sé come conseguenza ineluttabile. La vita religiosa non è solo un aspetto della vita sociale che si svolga parallelamente agli altri aspetti della vita:

essa è veramente il fiore, il culmine della vita di un popolo: essa ne raccoglie e ne concentra in sè tutta la vita sotto tutti i suoi aspetti: quindi lo svolgimento normale e il fiorire della vita morale e sociale, dell'arte e della letteratura, della scienza e della filosofia sono condizionati dalla vitalità e dall'elevazione della coscienza religiosa. Tutti questi aspetti della vita sociale sono come le funzioni subordinate della vita d'un organismo, che hanno tutte il loro svolgimento relativamente autonomo, ma che dipendono tutte, per vie dirette o recondite, dalla sua coscienza centrale: quando questa si deprime o si degrada, esse ne subiscono il contraccolpo e non possono evitare una degradazione piú o meno prossima. Le età, in cui la vita religiosa subisce, per cause che non occorre qui indagare, una specie d'eclissi, sono dunque le età in cui all'indebolimento dell'azione delle *élites* si aggiunge anche l'indebolimento della potenza e della profondità della vita morale nelle moltitudini; le quali non solo si sottraggono allora ad ogni direzione morale, ma, abbandonandosi senza freno ai loro istinti naturali, si accaniscono con una specie di furore alla distruzione di ogni superiorità spirituale.

È questo aspetto della vita morale che ha sempre opposto ai filosofi una difficoltà la quale sembra insuperabile. L'ordine morale, lo svolgimento dello spirito nella vita morale e religiosa costituisce un valore assoluto; ma che cosa assicura questo svolgimento contro le forze cieche della natura e la caducità del tempo? Che cosa, soprattutto, lo assicura contro il predominio delle volontà demoniache, che sembrano avere nella storia il loro regno? Come si può conciliare il valore assoluto dell'ordine morale con le incertezze della sua realizzazione? Questo vale specialmente della moralità sociale. La realizzazione perfetta della legge morale non abbraccia soltanto l'obbedienza ad una legge della condotta come a qualche cosa di esclusivamente interiore e personale; essa implica, come qualche cosa di inseparabile.

l'estensione della legge a tutto il regno degli spiriti. Ora è precisamente questa parte dell'attività morale che sembra nel più alto grado sottratta alla volontà umana; tanto che essa ha potuto venir considerata come un'illusione generosa fondata sull'ignoranza della vera natura dell'uomo. È già detto nel quarto Vangelo: « La luce risplende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta » (I, 5). I Cirenaici pensavano essere inutile che il saggio metta in pericolo la sua pace per la moltitudine degli stolti (*Diog. Laerz.*, II, 98): e vi sono delle età in cui questa sentenza dei Cirenaici può apparire assolutamente giustificata. Tutti gli uomini, che, come Mazzini, hanno combattuto per la causa della libertà, hanno sovente provato l'impressione come d'una solitudine desolata: e tutti quelli che hanno consacrata la vita a qualche cosa di alto hanno, in un modo od in un altro, prima del termine dei loro giorni, constatato con amarezza la vanità dei loro sforzi in quanto diretti verso l'elevazione dei loro simili.

È questa difficoltà che ha, da ogni tempo, forzato i filosofi a cercar di collegare l'attività morale a qualche cosa di eterno e di immutabile e che ci costringe qui a ricordare che la rappresentazione dell'ordine morale e della realizzazione dei valori spirituali nella vita dell'umanità è qualche cosa che ha sempre ancora un carattere fenomenico e che è una semplice manifestazione, nell'ordine del tempo, d'un ordine ideale sottratto al tempo, d'un regno perfetto degli spiriti. Noi non possiamo figurarci la vita spirituale che sotto la forma d'una comunione degli spiriti, la quale si svolge storicamente nel tempo; ma noi dobbiamo simultaneamente ricordare che questa concezione ci rappresenta ancora simbolicamente la realtà assoluta sotto la forma empirica del tempo; e sforzarci quindi di rimontare ancora al di là, sino al suo fondamento reale, che è la comunione perfetta, eternamente presente, degli spiriti in Dio. La vita universale dello spirito può paragonarsi alla sfera mobile suprema d'Aristotele, perché an-

ch'essa tende, in un moto senza fine, verso l'unità che ne è la perfezione immutabile. Questa concezione del regno ideale degli spiriti ci permette sola di comprendere come l'opera di moralizzazione sociale, che non conseguirà mai, noi lo sappiamo bene, nel mondo il suo fine, ha tuttavia anch'essa, in quanto momento essenziale dell'attività morale, una realtà oggettiva, la quale non dipende affatto dalla sua realizzazione. Essa è soltanto, è vero, un tentativo di realizzare quel regno degli spiriti che è il fine e il fondamento di tutta la vita storica dello spirito: ma a questo tentativo corrisponde qualche cosa di assoluto.

Come noi non possiamo rappresentarci la comunione degli spiriti nell'unità assoluta della natura divina che per mezzo d'una concezione della vita dello spirito, la quale introduce nel mondo perfetto la molteplicità ed il mutamento, cosí la nostra partecipazione alla realizzazione di questo mondo perfetto è sempre condizionata dalle condizioni sensibili e dalle vicissitudini che sono indissolubilmente legate ad ogni azione sensibile. Noi siamo forzati a servirci di simboli ogni volta che noi vogliamo rendere viva e presente al nostro spirito l'idea di Dio: e tuttavia quanto anche questo è già cosa rara e difficile! Perché per il maggior numero la parola « Dio » non è che un suono od una vaga designazione concettuale senza contenuto simbolico reale e vivente. Cosí noi, esseri sensibili, non possiamo adattare la nostra azione all'ordine divino senza proporci dei fini che non hanno, in rapporto a quest'ordine, che il valore d'un approssimazione e che tuttavia conservano il loro valore oggettivo, anche se ciò che hanno di approssimativo e di relativo li rende partecipi dell'incertezza e della caducità di tutte le cose sensibili.

La considerazione della vanità dei nostri sforzi nel tempo non ne distrugge quindi il valore: la constatazione di questa vanità non sopprime la verità in apparenza opposta, che la realizzazione dell'ideale morale nel tempo e nel mondo è un dovere

assoluto. Noi dobbiamo dunque regolare la nostra vita su questa verità, soprattutto nel campo della moralità sociale. Noi non siamo costretti a pensare la vita come un isolamento ascetico: essa è per sua essenza comunione di vita con altre personalità, partecipazione ad una vita collettiva. Isolarsi moralmente dai propri simili sarebbe una diminuzione della personalità ed una negazione dei principî della vita morale: è per questo che l'isolamento indebolisce le virtú morali e vi sostituisce la durezza e l'orgoglio. Naturalmente bisogna intendere bene in che cosa consiste questa comunione di vita. Non è necessario per questo disperdere la propria vita in mezzo al mondo e rinunziare al raccoglimento ed alla solitudine, che sono le sorgenti migliori della forza. Solitudine non vuol dire isolamento. Si può rinunziare alle dissipazioni e diminuzioni della vita sociale e tuttavia continuare a vivere con gli uomini, coi migliori, e consacrare la vita al bene dei propri simili. La comunione morale non ha nessun bisogno della presenza personale e della parola: si può esercitare un'azione benefica con tanti altri mezzi, specialmente con l'esempio, che è la piú efficace delle predicazioni. L'uomo che dà, tacendo, l'esempio della rettitudine è in comunione morale con tutti coloro per i quali la sua sola presenza è una consolazione ed un ammaestramento. Si può anche riconoscere la natura miserabile della maggior parte degli uomini e la difficoltà di esercitare su di essi un'azione morale qualunque; e pensare che la nostra simpatia e la nostra fraternità morale devono esercitarsi in primo luogo verso di quelli che noi possiamo a buon diritto chiamare « nostro prossimo » e che con gli altri una prudente riserva è sempre necessaria: anche il Cristo ha detto che non bisogna dare le perle ai porci. Bisogna tuttavia considerare che nessuno ha il diritto di distinguere con rigore il suo « prossimo » dalla moltitudine di quelli che non sono degni di questo nome; bisogna dunque, secondo la parabola del seminatore, spargere il grano con larghezza e lasciare a Dio la cura di

farlo germinare. L'opera di educazione e di elevazione morale non è mai diretta propriamente verso l'individuo come tale, ma verso quell'unità spirituale che è il suo vero termine: essa è sempre, in fondo, qualche cosa d'impersonale e di universale. Anche quando essa è « *vox clamantis in deserto* » essa non risuona mai invano.

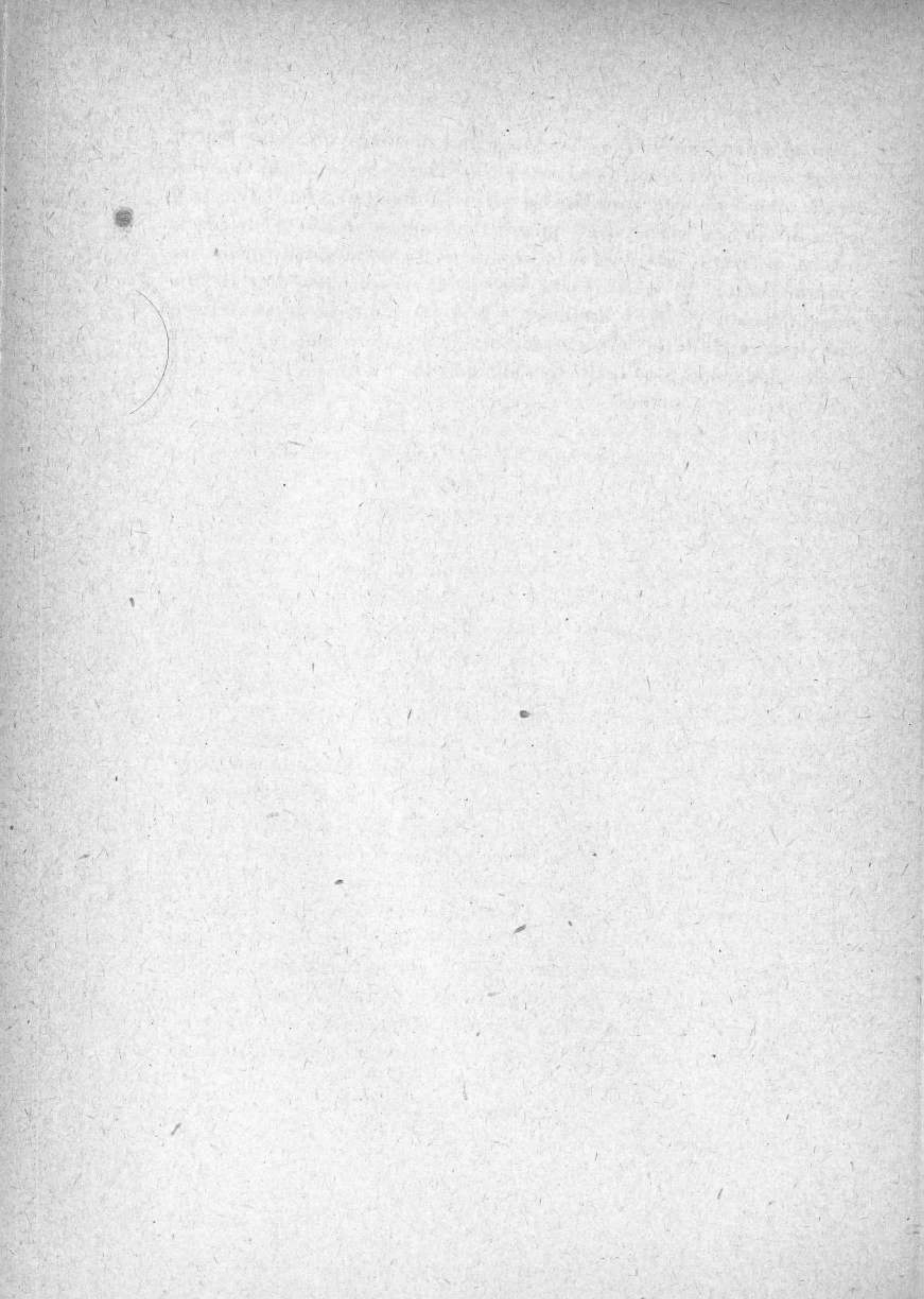
Noi comprenderemo meglio le ragioni piú profonde della realtà e dell'oggettività dell'azione morale se noi estendiamo le nostre considerazioni all'azione religiosa, che non è soltanto unione con Dio, ma anche unione con tutti i suoi eletti. Senza dubbio anche qui sorgono difficoltà molteplici. La vita religiosa è intimità e solitudine: la mistica non è in ultimo che un colloquio dell'anima con Dio che è presente all'anima nel suo intimo, nel suo essere piú secreto. Quante volte ritorna questo motivo nei sermoni di M. Eckhart! La vita eremitica, che sembra disporre alla santità ed all'unione con Dio ben meglio che non la vita cenobitica, ha una grande importanza per la vita religiosa. Ma anche qui bisogna considerare le cose piú profondamente, saper vedere nei rapporti esteriori una semplice manifestazione, i cui risultati sono indifferenti per se stessi e cercarne il principio ed il valore nell'unità interiore degli spiriti, che non conosce né i limiti né gli ostacoli i quali si oppongono ad ogni azione esteriore. Anche nella vita religiosa la solitudine non è isolamento: si può anzi dire che essa in generale non è perfetta senza una chiesa, cioè senza una società religiosa. Ma per « chiesa » non bisogna intendere soltanto la chiesa visibile: ogni spirito religioso è sempre in presenza della « vera chiesa », della chiesa invisibile, che abbraccia tutti gli spiriti del passato e dell'avvenire. Qualunque siano le condizioni sociali in cui un uomo deve vivere, non potrà mai essergli tolto di nutrire il suo spirito con l'insegnamento degli spiriti simili che sono vissuti nel passato: questa comunione è anzi la sola che sia essenziale e necessaria ad ogni spirito religioso. Anche se gli è negato di esercitare intorno a lui la sua azione su altri spiriti, egli non deve lamentarsi di essere come un profeta nel deserto: perché

ogni opera dello spirito può sperare di pervenire un giorno, sotto una forma o sotto un'altra, agli spiriti per i quali era stata concepita e di contribuire alla conservazione della tradizione divina sulla terra. Schopenhauer ritrae bene questa perennità dello spirito nel memorabile passo della seconda prefazione al *Mondo come volontà e come rappresentazione*, dove si consola dell'indifferenza dei contemporanei col pensiero che ogni opera di valore finisce un giorno o l'altro per trovare gli spiriti capaci di riconoscerla. « La verità o la luce che un uomo ha scoperto potranno un giorno colpire altri esseri pensanti, commuoverli, rallegrarli, consolarli e parlare al loro spirito, come a noi hanno parlato altri spiriti simili a noi, che ci hanno consolati in questo deserto della vita ».

Ma questa comunione profetica con gli uomini non è ancora che la manifestazione d'una comunione piú alta che è già, sotto un certo aspetto, trascendente rispetto alla storia. Vi sono dei grandi spiriti che sono stati solitari nel loro secolo piú che nel deserto: Scotus Eriugena, Sebastiano Franck, Benedetto Spinoza. La loro vita sarebbe forse stata vana se il *De divisione naturae* fosse stato soppresso o se l'*Etica* si fosse perduta? I martiri ignorati sono essi morti invano? Basta enunciare questa domanda per comprendere che vi è, sopra la storia, un regno di rapporti spirituali nel quale noi possiamo già intravedere qualche cosa di eterno e d'immutabile.

La nostra azione nel presente e nel futuro, sebbene sia soggetta alle vicissitudini delle opere sensibili, è dunque già in se stessa qualche cosa di obbiettivo, qualunque sia il suo risultato esteriore. Essa è, di conseguenza, un dovere per noi nella sfera in cui viviamo: ma i suoi risultati non hanno importanza dal punto di vista dell'assoluto: essi possono venir impediti o distrutti senza che la vita, di cui essi sono l'indice, ne venga affetta. Ciò che vi è di essenziale in ogni forma d'azione morale è unicamente la direzione della vita interiore, l'adesione sempre piú profonda dello

spirito all'ordine divino. Noi possiamo pertanto qui, alla fine di queste considerazioni, fare ritorno da Hegel a Kant: la vita morale è ben qualche cosa che va al di là dell'individuo ed ha per fine ideale un regno degli spiriti: ma questo regno è in prima linea un regno interiore, è la vita perfetta dello spirito nella sua eterna unità. In questa vita risiede la realtà assoluta, il fondamento che dirige e sostiene la volontà buona e le conferisce, al disopra di tutte le vicissitudini, quel valore che è il premio della dedizione alla realtà ed alla verità.



SOCRATE

Poche personalità nella storia della filosofia ci sono così familiari come quella di Socrate. Le memorie di Senofonte e i dialoghi platonici ce ne ritraggono nei più minuti particolari la figura, i discorsi, la tragica fine: il suo spirito arguto e profondo, la sua dialettica ironica, il suo apostolato morale parlano ancora a noi come se fossero l'opera di un contemporaneo. Chi, leggendo il *Fedone*, non ne ha dinanzi la figura viva? « Socrate, guardandoci allora l'uno dopo l'altro come faceva sovente e mettendosi a sorridere... » (*Fed.*, 86 D). Anche noi, come Fedone, restiamo ammirati dalla dolcezza, dalla benevolenza, dalla compiacenza con la quale sta a sentire le argomentazioni degli avversari (*Fed.*, 89 A). E tuttavia nessuna figura ci si presenta così enigmatica quando cerchiamo di stringere questi dati in una visione d'insieme: noi sentiamo di trovarci dinanzi ad un maestro dell'umanità, ad una personalità che è anche per noi, come per Platone, qualche cosa di unico nella storia, ma il secreto di questa personalità non è stato ancora penetrato. Vi è stato all'inizio di questo secolo una vera rifioritura di studi socratici; ma nemmeno essi ci hanno fatto molto progredire nella conoscenza del vero Socrate. Uno storico, che ha scritto sopra « Il Socrate vero e il Socrate senofontico » tre grossi volumi, conclude: « Noi sappiamo di Socrate una

cosa sola: che non ne sappiamo nulla» Ed uno dei suoi ultimi interpreti [1] dice giustamente che della sua dottrina noi sappiamo molto meno che di quella di Parmenide o di Eraclito. Di certo abbiamo la professione di ignoranza e la proposizione paradossale che la virtú è sapere Tutto il resto è incerto. Una gran parte di quanto ci è dato come dottrina socratica è soltanto il frutto della superficialità dei suoi espositori.

Quest'incertezza ha la sua ragione prima nel fatto che la figura di Socrate, come quella, sotto molti aspetti a lui cosí vicina, del fondatore del Cristianesimo, ci giunse solo attraverso le relazioni discordi dei suoi discepoli; onde anche in riguardo ai punti piú essenziali oscilliamo il piú delle volte fra notizie contraddittorie, attraverso le quali ci è impossibile fissare con certezza i tratti della sua vera personalità spirituale. Questa contraddizione fra i dati tradizionali, che venne già rilevata fino dall'antichità, fa sí che ogni tentativo di ricostruzione si trova sempre di nuovo posto fin dall'inizio dinanzi al dilemma della eliminazione d'una parte non indifferente dei dati — che potrebbe anche essere una mutilazione arbitraria — o d'un'opera difficilissima di armonizzazione e di conciliazione. sulla quale sentiamo bene che nessuno potrà mai dire con sicurezza l'ultima parola. La figura di Socrate ha una posizione troppo centrale nella storia del pensiero greco perché noi possiamo rinunciare a farci in qualche modo un concetto della sua personalità e del suo pensiero; e tuttavia sentiamo *a priori* di essere dinanzi ad uno di quei problemi storici che non saranno mai definitivamente risolti.

La scelta imposta da principio è tra Platone e Senofonte: Aristotele non ha nulla o quasi nulla che non sia già contenuto negli altri due. Il Joël e Th Gomperz hanno dato la preferenza ai dati aristotelici come piú sicuri: è stata tentata anche una co-

[1] I. KUHN, *Sokrates, ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, 1934, pag. 129.

struzione del pensiero socratico in base ad Aristotele solo [1]. Ma i dati di Aristotele sono troppo incompleti: d'altra parte egli considera sempre Socrate sotto punti di vista particolari che potrebbero dare all'insieme un aspetto falso: in fondo noi dobbiamo sempre partire da Platone e da Senofonte. Ora per una decisione fra questi due interpreti noi non abbiamo alcun criterio obbiettivo; la preferenza per l'uno o per l'altro è dettata generalmente da una concezione generale prestabilita. Si attengono in generale di preferenza a Senofonte quelli che come il Döring [2], il Chaignet [3], E. Pfleiderer [4], fanno di Socrate un riformatore morale o sociale. La maggior parte degli altri espositori tentano una conciliazione, facendo tuttavia larga parte a Senofonte. Cosí il Grote, E. Boutroux, G. Zuccante [5]. I recenti espositori invece, come H. Maier [6], A. Busse [7], v. Wilamowitz-Moellendorff [8], si attengono prevalentemente agli scritti platonici del primo periodo.

E questa è veramente la sola posizione che in linea di principio sembra sostenibile. Accettare pienamente i dati di Senofonte o dare anche solo ad essi un'autorità prevalente è impossibile: essi contengono troppe cose puerili, che dobbiamo riferire alla mentalità di Senofonte, non a Socrate. Se i discorsi che teneva Socrate sulle piazze e nelle botteghe fossero quelli che gli presta Senofonte, dice Schleiermacher, non si capirebbe come la sua presenza non avesse in breve tempo spopolato Atene. Vi sono però certamente in mezzo ad essi anche molti tratti, i quali non possono risalire che a Socrate. La miglior via è quindi di cercare

[1] Bokownew. *Sokrates Philos. in der Darstellung d. Aristoteles*, in « Archiv f. Gesch. d. Philos. », 1914, p. 295-304.

[2] Döring. *Die Lehre d. Sokrates als soziales Reformsystem*, 1895.

[3] Chaignet. *La vie de Socrate*, 1868; *Hist. de la psychologie des Grecs*, I, 1887, p. 134 ss.

[4] E. Pfleiderer. *Sokrates und Plato*, 1896.

[5] G. Zuccante. *Socrate*, 1909.

[6] H. Maier. *Sokrates*, 1913.

[7] A. Busse. *Sokrates*, 1914.

[8] v. Wilamowitz-Moellendorff. *Platon, Leben und Werke*, I, 1919, p. 94 ss.

di separare nei dati platonici ciò che appartiene senza dubbio, anche per testimonianza d'Aristotele, al vero Platone (come p es. la teoria delle idee) e di ricomporre dal resto il mondo socratico, integrando questo schema con i dati di Senofonte che non sono con esso inconciliabili. I primi dialoghi, redatti, secondo ogni verisimiglianza, prima della morte di Socrate, sono puramente socratici; ma anche quelli scritti immediatamente dopo la morte, che portano l'impronta d'un vivo dolore (*Apologia, Critone, Gorgia, Fedone*), hanno ancora, specialmente per la parte storica, un forte elemento socratico. La separazione di ciò che è socratico da ciò che è platonico non è un'impresa impossibile, quando naturalmente si tenga presente la modestia degli intenti che dobbiamo proporci. Cosí, per esempio, comprendiamo benissimo che l'*Apologia* non sia un resoconto della difesa di Socrate: Platone non era un uomo da resoconti. D'altra parte tutto ciò che sappiamo con qualche certezza ci induce a credere che anche nell'*Apologia* Platone sia rimasto, nelle linee essenziali, vicino alla realtà storica. Tutte le altre discussioni per discernere ciò che in essa è storico e ciò che è fittizio sono, data l'assenza di criteri obbiettivi, supposizioni oziose. Lo stesso deve dirsi della dottrina. Nonostante la finzione per cui Platone riferisce sempre a Socrate, salvo che nelle opere della fine, la parte dottrinale dei suoi dialoghi, il corpo della sua dottrina costituisce un tutto abbastanza ben marcato che permette di distinguere, in base a criteri interni, nei punti essenziali ciò che è di Socrate e ciò che è di Platone. Di fronte a Platone dobbiamo piuttosto essere attenti a ciò che egli ha forse volutamente omesso e che invece ricorre in Senofonte Platone esprime nella *Repubblica* (VI, 500 B) la sua scarsa stima per i falsi sapienti sempre intenti a mordere le persone, a censurare la condotta: questi sono i filosofi cinici, ai quali Platone contrappone la figura del saggio contemplativo, che, fissando gli occhi in alto nell'ordine eterno delle cose, non ha tempo di abbassarli nel mondo umano Ora qui Platone biasima i cinici, ma bia-

sima in via indiretta anche Socrate: quest'aspetto era certamente comune a Socrate ed ai cinici. In qualche punto quindi Platone esige di essere completato.

* * *

Piú che una discussione delle fonti, che non condurrebbe ad alcun risultato, gioverà ad orientarci una rassegna dei punti di vista sotto i quali la dottrina socratica è stata successivamente considerata. Sulla concezione, viva specialmente nel secolo XVIII, che faceva di Socrate un predicatore morale popolare, quale appare in piú capitoli dei *Memorabili*, non è il caso di arrestarsi. Il primo punto dal quale ha origine una seria divergenza fondamentale è quello relativo al valore della dialettica socratica. Le analisi concettuali, che sono il tema abituale dei dialoghi socratici, hanno valore per sé o come strumento di una teoria morale? Si propongono esse come fine la costituzione d'una teoria logica del sapere concettuale o vogliono semplicemente concorrere all'elaborazione logica dei concetti etici fondamentali? Già Schleiermacher vede soprattutto in Socrate il filosofo del concetto, il teorico del sapere concettuale. Anche Th. Gomperz mette in prima linea l'intellettualismo socratico, « l'apprezzamento accentuato dell'intelligenza e della riflessione, di ciò che può essere imparato e ridotto a regole ». Per R. Pöhlmann[1] Socrate è essenzialmente un ricercatore, un dialettico: è il rappresentante tipico della cultura superiore, razionalistica. Se egli neglige la speculazione cosmologica, ciò è perché egli non la ritiene scienza: ad essa egli oppone la scienza dei fatti umani, la morale, e rappresenta cosí nel campo delle scienze morali la stessa parte che in altro campo rappresentano Ippocrate e la sua scuola. Il solo oggetto dell'e-

[1] R. Pöhlmann, *Sokrates und sein Volk*, 1899; *Sokratische Studien*, 1906.

sperienza razionale è per lui l'uomo. Il Pöhlmann contesta perciò decisamente il carattere religioso della personalità di Socrate: egli è il piú grande razionalista dell'età sua, il creatore del pensiero scientifico, non un eroe religioso. Il carattere religioso di Socrate sarebbe dovuto ad un'idealizzazione posteriore: dopo la sua morte sarebbe sorta una specie di « cristologia » socratica. Anche secondo il Joël [1] Socrate sarebbe il padre del razionalismo: il Socrate senofontico è il Socrate della tradizione cinica, ma non è il vero Socrate. Socrate è stato il precursore di Hegel. Secondo Hegel l'essere è pensiero, secondo Socrate la vita è pensiero: la vita dell'anima è o attività logica o preparazione all'attività logica: la pratica non è che l'inevitabile estrinsecazione del pensiero. Se l'uomo è unicamente pensiero, ragione, il bene e il male si confondono in lui con il retto e il falso pensare: quindi la virtú non è un merito morale, ma un'eccellente intellettiva; il vizio non è una colpa ma un'incapacità. E quale è l'oggetto di questo pensiero? Ciò è indifferente: perché l'ordine concettuale è esso stesso, come forma, il valore supremo e non ha bisogno di nessun fondamento, di nessun rapporto con un altra realtà. Il fine, la perfezione dello spirito è la concettualità del pensiero. La filosofia dovrebbe darci una costruzione razionale della vita intesa come attività concettuale: il culmine della filosofia socratica non è la pratica, ma la teoria: nessuna filosofia è stata cosí remota dalla pratica come la socratica. Se Socrate tolse il contenuto della sua costruzione dalla vita morale, ciò è perché egli, invece di stendere lo sguardo sulla totalità dell'essere, lo limitò al mondo dell'attività umana. Ma egli non si proponeva in questo alcuna riforma della vita e degli istituti morali: egli non si preoccupava d'altro che di ricondurre in questo campo il pensiero umano al razionale, all'universale, cioè di elevarlo alla coscienza razionale di sé e della sua attività. Egli patrocina la virtú in quanto essa corrisponde ad

[1] K. JOËL, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 1893 1901.

una norma generale, in quanto rappresenta l'unità, l'universalità, la forma costante. L'attività personale di Socrate dovette risolversi quindi interamente nella determinazione dialettica di concetti: determinazione che però restò sempre allo stato di analisi formale, di educazione liberatrice e quindi non andò molto al di là della negazione.

* * *

A questa interpretazione contraddice un fatto, del quale non si può disconoscere l'importanza: nell'*Apologia* platonica e piú ancora nella senofontica (§ 21) Socrate nell'atto solenne di presentare ai giudici la propria vita insiste energicamente sul suo apostolato morale: la sua attività di filosofo teoretico che analizza i concetti scompare come cosa senza importanza. Ed in realtà anche nei dialoghi socratici di Platone, dove è piú messa in luce l'attività dialettica di Socrate, l'induzione e la definizione sono sempre messe al servizio d'una finalità pratica e piú in via negativa che positiva: come processi spontanei dello spirito che è in cerca di chiarezza, tentativi di determinare il contenuto di certi concetti ricorrendo ad esempi: non come procedimenti rigorosamente logici. Il ragionamento socratico non ha per fine di analizzare e ricostruire logicamente il mondo dei nostri concetti — Socrate non ha fatto nulla di tutto questo! — ma di servirsi dell'ordine concettuale per chiarificare e vivificare il contenuto dell'esperienza morale. Bisogna distinguere l'unità concettuale concreta, che è intuizione intellettiva d'una realtà concreta, dal concetto stesso (in stretto senso) cioè dall'unità concettuale astratta, che è la somma di un certo numero di note ed è la materia specifica dell'elaborazione logica. Questa elaborazione di astrazioni è lo strumento preliminare e sussidiario della costituzione del mondo concettuale concreto, ma non deve essere confusa con esso Ciò che distingue i semplici concetti astratti è che essi non hanno

per sé alcuna potenza determinatrice dell'azione: l'unità concettuale, che determina l'azione, è la visione d'una unità concreta alla quale inerisce l'attività determinatrice, come inerisce alla sensazione l'attività impulsiva. Il concetto dell'uomo come animale razionale ecc. non ha alcuna potenza sull'azione: il concetto che desta in me il senso e il dovere dell'umanità è l'intuizione intellettiva di quella realtà che è in tutti gli uomini come in me stesso e che appunto perciò determina un'azione razionalmente caratterizzata — cioè un'attività morale. L'essere e la sostanza come astrazioni scolastiche sono ben altra cosa dall'essere di Parmenide, realtà concreta, vivente e beata, e dalla sostanza di Spinoza, che è una realtà religiosa. L'ideale a cui Socrate mirava non era la costituzione d'un sistema di astrazioni logicamente determinate e classificate, ma la costituzione d'un sistema di unità concettuali, che fossero i determinanti necessari di un'attività razionale. L'induzione socratica che nel dialogo con Eutidemo (in Senofonte) s'aggira sulla definizione della giustizia, non ha per fine di ricavare un'astratta definizione della giustizia, ma di mettere l'anima in presenza della retta visione della giustizia. In altre parole il concetto socratico implica in sé il valore: non è il nudo e freddo concetto scientifico, il τί ἐστιν, ma involge anche l' οὗ ἕνεκα, la rappresentazione del concetto come fine: ciò che Socrate si propone di svolgere non è una classificazione logica, ma un regno di fini, che è anche la posizione di un compito. Socrate ha mosso appena i primi passi in questa direzione; ma anche entro questi limiti ci ha mostrato chiaramente il senso che ha per lui la trasformazione dell'esperienza in un'esperienza concettuale: il termine verso il quale mira non è l'astrazione logica dell'essere, ma la realtà vivente e concreta dell'essere, il bene. Le unità astratte sono, come ben ha veduto Spinoza, astrazioni sussidiarie, che non hanno per sé, nella loro nudità, alcun valore reale. Il principio, il bene, non è un'astrazione concettuale, ma un'intuizione che può pure essere concettualmente espressa e che, cosí espressa, serve di criterio a tutti

gli altri principî, i quali debbono ad essa subordinarsi. Vi è una necessità dialettica che collega le unità concettuali in una visione razionale unica e perciò collega anche l'attività dell'uomo in una direzione razionale unica. Questo ha veduto Socrate: questo concilia il suo intellettualismo col suo moralismo. Egli non ha avuto di mira la teoria logica del concetto, ma la chiarificazione dei concetti in vista d'una sistemazione della vita morale. Le determinazioni socratiche dei concetti sono in fondo sempre anche determinazioni di valori. I concetti chiari permettono all'uomo di ordinare coerentemente la sua vita nel senso dell'intuizione fondamentale del bene. L'insegnamento di Socrate si proponeva di esaminare e di mettere alla prova non i concetti, ma le coscienze: l'importanza della sua dialettica non è tanto nell'aver portato alla coscienza di sé il sapere concettuale, quanto nell'aver scoperto e messo in luce l'ignoranza umana.

* * *

Noi possiamo lasciare qui da parte quelli che come lo Zeller (ed appresso a lui G. Zuccante) considerano Socrate come un dialettico ed un moralista, il quale fa dipendere le regole della saggezza dalla cognizione per concetti. Socrate si è servito naturalmente, come ogni filosofo, dei concetti, ma non è stato un filosofo dei concetti, non ha coltivato la filosofia dei concetti per se stessa, con un puro intento logico. La maggior parte dei suoi espositori vedono infatti in lui il filosofo della morale per eccellenza. In un'opera notevolissima il Döring [1], che si appoggia esclusivamente a Senofonte, fa consistere l'opera di Socrate nel disegno di una riforma sociale e politica di carattere morale. Essa si muove nei limiti dello stato sociale allora esistente: non è né rivoluzionaria, né antidemocratica. Il suo ideale è un'aristocrazia, non costituita

[1] Oltre all'opera citata si veda di lui anche *Gesch. d. griech. Philos.*, 1903, I, p. 372 ss.

su d'una disparità nei diritti, ma sorgente naturalmente dalla democrazia e consistente in ciò che la direzione dello stato viene assunta dai veri ἄριστοι, che soli possono e vogliono realizzare il bene di tutti e che, predestinati già da una felice disposizione di natura, hanno solo bisogno di un'educazione che li renda atti alla loro funzione politica. La morale di Socrate voleva realizzare appunto quest'opera educativa e promoveva la formazione di una vera classe dirigente. Essa è fondata su d'una concezione utilitaria: la sapienza insegna la coincidenza del bene sociale e del bene individuale: la condotta morale, onde risulta il bene collettivo, è consigliata ad ogni singolo anche dal suo particolare interesse. Il quale risiede non nel piacere, che è passeggero, instabile, impuro, ma nell'utile, in ciò che procura un benessere reale e costante. E l'utile supremo è per l'uomo superiore la potenza politica, la quale lo assicura dalla violenza dei tristi e lo rende capace di giovare a sé ed ai suoi pari. Socrate non raggiunse il suo fine. la restaurazione della democrazia nel 403 prese anzi un indirizzo opposto. La sua tragica morte non fece che cingere dell'aureola del martirio il vecchio riformatore disilluso e stanco.

Anche gli altri interpreti della morale socratica la riconducono in generale ad un eudemonismo temperato e guidato dalla ragione. Così, p. es., M. Heinze[1] che fa di Socrate un deciso utilitario: la sapienza non è per lui che la conoscenza di ciò che è in ogni caso buono, utile. Ma quale è il criterio dell'utile? La parola « utile » ha un senso relativo ed un senso assoluto. Nel primo caso designa ciò che serve a qualche fine, soddisfa qualche bisogno: ma allora non si ha un senso preciso se non si indica questo fine. Nel secondo senso designa ciò che è generalmente utile, ciò che serve a soddisfare le esigenze quotidiane e comuni della vita; in questo senso si deve intendere la parola « utile » quando si parla di utilitarismo. Ora se l'utile è ciò che serve a soddisfare le esi-

[1] M. Heinze, *Der Eudämonismus in der griech. Philosophie*, 1883.

genze normali della vita, l'utilitarismo si risolve in un vago eudemonismo, che lascia aperta la questione: quali sono le esigenze normali della vita? Nel seno dell'eudemonismo vi è quindi spazio per tendenze varie che vanno dall'utilitarismo crasso, edonistico, alle forme piú elevate ed ideali; le quali sono però sempre collegate col primo dall'unità del fine, che è di produrre la maggior quantità possibile di sentimenti gradevoli. In questo secondo senso la morale pura ed elevata di Socrate è utilitaria: il fine supremo è la felicità, cioè la produzione del piú intenso e durevole sentimento di soddisfazione interiore. Cosí intende la morale socratica anche F. Jodl [1].

Th. Gomperz fa anch'egli di Socrate un moralista ed un utilitario, ma ne accentua piú energicamente il carattere razionalistico. Il fine che Socrate si prefisse non fu tanto, secondo il Gomperz, di introdurre una nuova morale o di tentare una nuova esplicazione filosofica, quanto di razionalizzare la morale corrente, di dare alla coscienza morale comune una perfetta unità sotto la guida dell'intelletto. Socrate presupponeva che gli uomini siano in fondo già d'accordo circa il fine della loro attività: che è il bene, la felicità. Ma quale è questo bene? È l'utilità collettiva; la morale di Socrate è un utilitarismo sociale. Una specie di naturale ottimismo lo conduceva ad identificare il bene egoistico con l'utile collettivo, cioè col bene morale: da lui ha origine il principio comune poi a tutti i socratici che l'uomo giusto è anche l'uomo felice. Il compito essenziale della morale è di condurre gli uomini ad una visione chiara di questa verità. Socrate possedeva in sé un ideale di giustizia e di libertà interiore e si sentiva felice quando e in quanto lo seguiva: vedeva la causa della sua felicità in quella sua unità interiore e credeva che la causa dell'infelicità altrui risiedesse nel non vedere chiaramente, come egli vedeva, la natura del vero bene. Il punto es-

[1] FR. JODL, *Gesch. d. Ethik* [2], 1906, I, p. 14.

senziale era quindi per lui l'affermazione della necessità d'una elaborazione razionale: « dove due si raccolgono per trattare delle cose umane secondo la ragione, là è con essi lo spirito di Socrate ». Il Gomperz avvicina Socrate a Confucio, che pose anch'egli la virtú nel sapere, dandole il fondamento d'un eudemonismo collettivo: anch'egli non tiene nessun conto dell'al di là e dubita dell'immortalità.

L'interpretazione di E. Boutroux [1] fonda la morale socratica su di una specie d'intuizione morale: ma anch'essa fa, in ultima analisi, ricorso al motivo utilitario. Socrate è il creatore della scienza morale; e questa scienza è fondata sopra un certo numero di nozioni fondamentali comuni a tutti gli uomini, senza che ne abbiano tutti una conoscenza riflessa. Questa scienza vuol essere solo una sistemazione riflessa di questi principî e comprende una parte negativa, la confutazione e l'eliminazione delle conoscenze avventate e superficiali del volgare; ed una parte positiva, che è la determinazione e la giustificazione delle norme universali. Questa esclude ogni ricorso al trascendente, ogni giustificazione metafisica; la teologia socratica è un semplice corollario non essenziale. La giustificazione ha luogo col mostrare che realmente tutte le azioni imposte come morali dal senso comune e dalla tradizione sono proprie ad assicurarci dei vantaggi, mentre la condotta contraria finisce sempre per essere dannosa. D'altra parte essa si propone di rendere stabile e sicura la moralità col trasformare questa concezione in una scienza dell'agire virtuoso. Gli uomini fanno sempre ciò che essi considerano come piú utile: se si dimostra loro che ciò che vi è di piú utile è la virtú, essi praticheranno la virtú. Il paradosso socratico quindi, piú che nell'identificazione del sapere e della virtú, consiste nell'asserzione che la virtú è ciò che vi è di piú utile all'uomo.

[1] BOUTROUX *Socrate* (1883) in: « Etudes d'histoire de la philosophie », 1897.

* * *

Queste interpretazioni morali del pensiero socratico, fondate in prevalenza sui dati di Senofonte, mettono questo pensiero in reciso contrasto con la morale dei dialoghi socratici di Platone, che ha in generale un carattere negativo ed antiedonistico Sembra fare eccezione, è vero, l'appello al calcolo utilitario nel *Protagora;* ma qui Socrate dice soltanto che la scelta della condotta è sempre determinata da una specie di calcolo comparativo dei beni e non riduce affatto tutti i beni a ciò che l'utilitarismo intende per « utile ». « La morale socratica (dice a questo proposito lo Zeller) assume nelle sue giustificazioni l'apparenza dell'eudemonismo; ma è, nella sua propria essenza, tutt'altro che eudemonistica ». Il vero spirito della morale socratica noi dobbiamo cercarlo nel *Gorgia:* là dove Socrate dimostra contro Callicle che altro è il bene, altro il piacere e che si può provare un piacere piú grande ed essere tuttavia piú miserabile (495 B ss.). Noi possiamo tanto piú sicuramente riferire questa tendenza ad origini socratiche, in quanto Platone tende anzi, nella sua filosofia posteriore, di mano in mano che si allontana da Socrate, a dare anche al piacere un posto nella vita morale. Come possiamo conciliare un Socrate utilitario con lo spirito che anima il *Gorgia* ed il *Fedone?*

Diciamo inoltre che un'interpretazione di questo genere diminuisce la figura di Socrate in modo che la sua grandezza storica ci diventa incomprensibile e il giudizio di Platone che ne fa un uomo unico, il piú giusto ed il piú sapiente, non ci appare giustificato. Già Schleiermacher notava che il quadro che generalmente si dà della filosofia di Socrate non è affatto in corrispondenza con la sua importanza storica. Nessuno ignora la sua prodigiosa influenza sul pensiero del mondo antico: quasi tutti i piú grandi filosofi, da Platone ad Aristotele in poi, sono stati, direttamente o indirettamente, suoi discepoli; la filosofia che

salí sul trono a Roma con gli Antonini e vi promosse un'umana riforma del diritto, è ancora d'origine socratica. Anche la grandezza e la nobiltà della personalità non sarebbe stata bastante ad assegnargli il posto che egli ha nella storia dello spirito, se essa non fosse stata sostenuta da un pensiero di valore eccezionale. Ora se Socrate non fosse stato che il riformatore d'una città o il precursore d'una scienza della morale, ciò non costituirebbe che un merito assai modesto. Quale vantaggio ha la morale di Socrate (cosí intesa) sul puro e nobile eudemonismo di Democrito? Si aggiunga ancora, infine, che bisognerebbe, se tale interpretazione fosse la vera, eliminare dalla morale socratica tutto l'elemento religioso che è contenuto nei dati platonici, ciò che è difficile: e la stessa connessione sua con la morale religiosa di Platone e di Antistene sarebbe qualche cosa di incomprensibile.

* * *

Piú vicina al vero sembra quindi l'interpretazione di quelli che hanno dato al pensiero di Socrate un fondamento ed un valore religioso. Ma è difficile decidere in che cosa debba essere posto questo fondamento. Per poter trovare un fondamento religioso dottrinale bisognerebbe accettare completamente Senofonte e costruire su questa base una metafisica popolare, come fecero il vecchio Brücker (1742) e tra i recenti, per esempio, il D'Eichtal (1881), secondo il quale Socrate « ha messo sul trono il monoteismo filosofico »; o come lo storico E. Meyer, vedere in Socrate un propugnatore della fede tradizionale, della teodicea e della mistica, nemico dell'illuminismo. Oppure bisognerebbe, volgendo in tutt'altro senso, adottare in pieno i dialoghi platonici e, con A. E. Taylor, J. Burnet e P. Shorey [1] confondere completamente

[1] In questo senso anche A. KENION ROGERS, *The Socratic Problem*, 1933.

il Socrate vero col Socrate platonico attribuendogli la teoria delle idee e il resto. Ma io non credo che ci possa venire, dall'una o dall'altra di queste ipotesi, una ricostruzione attendibile del vero Socrate.

Ma nemmeno credo, se anche lo sfondo metafisico del pensiero di Socrate non va cercato né nella teoria delle idee, né nella teologia puerile dei *Memorabili*, che esso debba ridursi ad un semplice postulato, ad un corollario della sua morale. Il Labriola, per esempio [1], considera Socrate come una personalità religiosa; ma la sua visione religiosa resta un vago, inefficace presentimento della coscienza morale. La morale socratica resta per lui « in tutti i suoi principî, in tutte le sue conseguenze eudemonistica »; il vero bene è l'utile, è ciò che conferisce al maggior benessere della nostra natura (ib., p. 230 ss.). A che cosa si riduce allora il postulato religioso? Una morale ha veramente carattere e valore religioso se il bene si risolve in ultimo per essa in qualche cosa di trascendente.

Noi dobbiamo dunque vedere se fra gli elementi, che ci sono stati trasmessi, ve ne siano di quelli che testimoniano in favore d'una fondazione religiosa solida e degna di Socrate. Ora questi elementi non mancano. Primo tra essi è quel motivo dualistico, ascetico, che ispira tutta l'attività di Socrate e che traspare ancora ben vigoroso nei primi dialoghi scritti dopo la morte di Socrate (l'*Apologia*, il *Gorgia*, il *Fedone*); e che, si noti, non era nella natura di Platone. Una filosofia che si definisce come una meditazione della morte non può porre il suo fine supremo in questo mondo. Anche di fronte allo stato Socrate ci è rappresentato in un atteggiamento negativo: egli esorta all'obbedienza verso lo stato, ma non alla partecipazione allo stato. Egli celebra l'attività sua filosofica come il compimento d'un dovere verso Atene; ma essa non implicava alcuna partecipazione alla politica. Pla-

[1] A. LABRIOLA, *Socrate*, 1871.

tone stesso, nei primi dialoghi della maturità filosofica, è ancora fedele al punto di vista negativo di Socrate; l'opposizione fra giustizia ed ingiustizia si risolve nell'opposizione fra la vita appartata del filosofo e la vita dell'uomo politico occupato ad adulare le assemblee ed a servire i potenti. Ora la partecipazione alla vita politica era per Platone una aspirazione personale viva. Nell'*Apologia* la missione che Socrate professa d'aver ricevuto non è una missione morale o politica; ma una missione divina. La sua predicazione in Atene non poteva avere la forma di quella di Gesú sulle rive del lago di Genezareth, ma era in fondo della stessa natura.

Ma ciò che dà al pensiero di Socrate un deciso carattere religioso è il suo concetto della ragione come principio divino trascendente. L'anima è per Socrate essenzialmente ragione e, come tale, partecipe d'una natura divina. Di tutte le testimonianze di Senofonte sulla religione di Socrate questa sola sembra accettabile: che Socrate credeva in una ragione universale, da cui deriva la ragione che è in noi: un concetto che ritorna poi sotto forma non molto diversa in Platone, in Antistene e nello stoicismo. A ciò non contrasta il dubbio che Socrate esprime nel *Fedone* (91 B) circa l'immortalità; un dubbio che ricorre anche, espresso in modo analogo, in Euripide [1]. Ma quale filosofo, che abbia coscienza del valore di ciò che dice, può affermare di possedere una certezza obbiettiva dell'immortalità? Tutte le pretese dimostrazioni sono sofismi senza valore. Anche Socrate non poteva avere dell'immortalità che una certezza morale, vale a dire una fede. La proposizione dubitatrice di Socrate vuole ad un tempo esprimere questa riserva e servire a dimostrare, di fronte al volgo che lo ascoltava, che in ogni caso l'uomo giusto non ha nulla da temere dalla morte. La fede in una divinità concepita come intelligenza universale e come ordine morale del mondo, nel quale può riposare

[1] Nestle, *Euripides*, 1901, p. 164 ss.

con fiducia chi opera secondo giustizia, aveva del resto i suoi antecedenti in Parmenide, Eraclito, Anassagora: Socrate non poteva ignorarla, perché essa era piú o meno esplicitamente nella coscienza superiore del tempo. Nei tragici la misteriosa potenza divina si confonde con un ordine morale che è al disopra di tutti i disegni umani: anche Euripide, sebbene su di lui sia passato lo spirito critico e naturalistico e quindi egli consideri con occhio scettico le rappresentazioni popolari degli dèi e le pratiche della divinazione, anzi si esprima qualche volta dubitando sull'immortalità, ha un alto concetto della divinità e subordina ad essa il corso delle cose. Secondo il *Fedone* (97 B ss.) Socrate fu condotto a porre come principio il bene dallo studio di Anassagora; ma mentre per Anassagora l'intelligenza è ancora un principio operante nel mondo fisico, per Socrate essa è già un principio completamente interiorizzato che si rivela nella coscienza e nella sua legge divina. Anche nei *Memorabili* (IV, 19) Socrate evoca il concetto delle leggi ideali, ἄγραφοι νόμοι, scritte da Dio nella coscienza. Nel concetto d'una intelligenza divina unica, protettrice della virtú si accordano del resto i suoi piú grandi scolari, Euclide (*Diog. Laerz.*, II, 106), Antistene, Platone.

I miti sull'al di là che ricorrono nel *Gorgia* e nel *Fedone* ci attestano inoltre a chiare note l'influenza che nell'ambiente socratico aveva acquistato il misticismo orfico. Quest'influenza si estende bene al di là delle scarse tracce che ne recano i pitagorici, Empedocle e Platone; tutta la filosofia religiosa dal VI al IV secolo ha le sue radici in questa corrente mistica, che segna il culmine dell'evoluzione religiosa del popolo greco. In Atene questo movimento aveva trovato un terreno propizio fin dal principio del VI secolo; nell'Attica era sorta sotto i nomi di Orfeo e di Museo una ricca letteratura mistica [1]. Nel seno delle associazioni religiose questo movimento si era associato con pratiche

[1] ROHDE. *Psyche*, II, p. 106.

superstiziose; ma nella sfera della filosofia esso si era purificato ed aveva dato origine alle speculazioni religiose elevate del pitagorismo. Anche Euripide mostra di avere subíto l'influenza di questo movimento mistico[1]; d'altra parte anch'egli, come Platone, ha accenni ironici contro gli orfici e le loro rivelazioni[2]. Anche Socrate considerò probabilmente con ironia l'elemento mitologico e teurgico dell'orfismo e si guardò dal chiedere perché le anime siano chiuse nel corpo come in un carcere; ma ne accolse il dualismo religioso e diede l'espressione filosofica piú alta a quell'ispirazione verso una religiosità superiore, che nella religione dei misteri si era tradotta in una visione pessimistica della realtà, in un concetto panteistico di Dio ed in una fede viva nella giustizia dell'ordine divino.

* * *

È chiaro che cosa dobbiamo pensare allora delle notizie di Senofonte sulla fede di Socrate negli dèi e nella divinazione. Letteralmente prese, queste notizie ci ritraggono un Socrate credulo e superstizioso, che accetta la fede popolare negli dèi e su di essa costruisce una teologia puerile: e questo sarebbe stato il rappresentante piú alto della cultura attica, il critico spietato dei sapienti dell'età sua! Se tale fosse stato Socrate, Meleto non avrebbe potuto accusarlo di non credere in alcun Dio (*Apol.*, 26 C). Socrate non poteva ignorare le aspre critiche di Senofane e di Eraclito al politeismo popolare; non poteva non aver sentito a teatro le satire dei comici contro gli dèi; nessuno ignorava che gli oracoli erano al servizio della politica. Credere che egli non pensasse come Euripide, come Antistene o Platone, come avevano pensato i filosofi a partire da Senofane, vorrebbe dire attribuirgli un grado di credulità o di ipocrisia che non possiamo supporre

[1] Gomperz, *Gr Denker*, II, p. 11-13
[2] Nestle, *op. cit.*, p. 43 ss., 144-5

in Socrate. La glorificazione della mantica, che troviamo nei *Memorabili*, appartiene a Senofonte, non a Socrate; e cosí è delle rappresentazioni antropomorfiche del divino e della triviale teleologia di *Mem.*, IV, 3. Che Socrate si attenesse esteriormente ai riti civili della città, non ha importanza; anche Gesú riconosce il culto del tempio (Matteo, V, 23) e raccomanda al lebbroso di fare l'offerta (Marco, I, 40-55). Questo non ci rivela nulla del suo pensiero. Noi non sappiamo che cosa egli pensasse precisamente intorno agli dèi ed agli oracoli. Il suo politeismo doveva probabilmente rassomigliare al politeismo di Senofane e di Platone, che si concilia benissimo col panteismo; gli dèi sono soltanto esseri superiori, che presiedono alle diverse regioni del mondo e che dipendono dal Dio supremo, « il cui pensiero e la cui volontà governa tutte le cose » (Senofane). L'offerta del gallo ad Esculapio sul punto di morire può aver avuto un senso simbolico, lievemente ironico. Ma la bella preghiera che nel *Fedro* (179, B-C) Socrate rivolge alle divinità agresti, la preghiera che al Pireo rivolge alle dea Bendis (*Rep.*, I, 327 A) sembrano attestare che Socrate credesse nell'esistenza di esseri divini superiori all'uomo e degni della nostra reverenza. Tale era del resto anche la fede di Platone, il cui linguaggio ironico (*Timeo*, 40 D) mostra che egli, pur credendo agli dèi, intendeva per essi ben altro che le figure superstiziose del politeismo popolare, respinte da lui come assurde e ridicole. E in tal senso si volse poi anche la credenza degli stoici.

Qui s'inserisce naturalmente uno dei problemi piú misteriosi della psicologia socratica, il problema del δαιμόνιον, della voce interiore che sembrava dirigere e proteggere Socrate nei momenti dubbi e difficili, trattenendolo da atti (anche moralmente indifferenti) che non si sarebbero volti nel suo bene. Due domande ci si propongono egualmente oscure: che cosa intendeva Socrate per questo δαιμόνιον? Che cosa era esso realmente? Esso era per Socrate certamente l'inserzione nella vita normale di un qualche cosa di supernaturale, di « divino » (δαιμόνιον = divino): ma che cosa

era questo « divino »? « Vi è nell'anima umana (è detto nel *Fedro*. 242 B) una potenza divinatrice »: questa voce avrebbe potuto essere un fenomeno di divinazione interiore, di premonizione. Ma la parte che il δαιμόνιον ebbe nella accusa di empietà (*Apol*., 27 C) sembra attestare che Socrate vedesse in esso l'azione d'una specie di genio familiare, simile a quel genio che Lachesi dà ad ogni anima quando essa deve ricominciare una nuova vita sulla terra (*Rep*., X, 617 E; 620 D; *Fedone*, 107 D). Oggi si definisce generalmente questo fatto come un processo subcosciente di previsione e di inibizione, non esplicabile dalla coscienza normale: « il daimonion non è che un nome collettivo per quella parte dell'anima che si sottrae all'influenza della ragione, per quella parte oscura che, pur risolvendosi in istinti ed impulsi di incerta origine, guida molte volte con una sicurezza superiore a quella della ragione. È una ragione preformata nell'istinto » [1]. Questo non è del resto il solo fatto straordinario che ci è stato tramandato di Socrate; Platone ci riferisce anche della sua abitudine di stare a lungo silenzioso ed immobile in meditazione (*Convito*, 174 D ss.; 220 C-D). Si noti che Aristotele attribuisce a Socrate un carattere meditativo, quasi melanconico (*Retor*., II, 15; *Problem*., XXX, 1). In luogo di spiegazioni che valgono quel che possono valere, mi sia lecito riferire qui un fatto analogo tratto dalla storia recente. Di Benedetto Cairoli riferisce un suo biografo che « egli asseriva con un accento che non ammetteva dubbio, che nei momenti gravi della vita, assorto in un raccoglimento intenso, egli parlava con i suoi cari estinti e ne ascoltava gli ammonimenti ed i consigli. Certo in tali casi avveniva in lui un fenomeno psichico di straordinaria efficacia, perché la sua volontà si manifestava allora con ferrei propositi, con deliberazioni immutabili ». Di fronte a questi fenomeni l'unico atteggiamento d'uno spirito critico mi pare non possa essere altro che una dichiarazione di *non liquet*.

[1] POHLMANN, *Sokratische Studien*, 1906, p. 121 ss

* * *

Socrate ha avuto dunque, a fondamento della sua concezione della vita, una fede religiosa: l'anima, la ragione, è per lui una realtà religiosa, che collega l'individuo con un mondo trascendente. Essa è per Socrate l'oggetto immediato d'un'intuizione spirituale, che non è fondata su alcuna esperienza e non è costituita per mezzo di concetti, ma si rivela per una specie d'illuminazione divina all'anima purificata dalla sapienza non appena essa sia stata liberata dalle concezioni confuse che l'ottenebrano e la sviano. « Non cessare di lottare contro le illusioni e sii sicuro che la luce dell'intelligenza sopra ciò che merita di essere saputo si leverà da sé — in questo si riassume lo spirito della filosofia socratica »[1]. Ma sopra questa fede Socrate non ha costruito alcuna teologia; egli è rimasto fedele alla sua professione di ignoranza. L'unica rivelazione, che discende a noi da questa luce divina, è la legge interiore della coscienza. In quale rapporto sta la nostra ragione individuale con la ragione divina? Quale è la natura di questa ragione? Quale sarà il nostro destino dopo la morte? A queste domande Socrate ha avuto la saggezza di non rispondere. Tutto il compito nostro si risolve nella purificazione dell'anima nostra dall'ignoranza e nella obbedienza alla legge divina che questa purificazione mette in luce.

Vi è quindi nell'insegnamento socratico una parte negativa ed una parte positiva: la parte negativa costituisce la dissipazione delle illusioni, la confutazione delle opinioni superficiali e comuni, l'eristica. La coscienza migliore non si offre da se stessa all'uomo, ma è il frutto d'una faticosa conquista. Perché essa è offuscata negli uomini dalla presunzione di sapere ciò che non si sa e di essere ciò che non si è, dalla presenza di strutture mentali, che la tradizione, l'abitudine e le passioni hanno fissato in noi in modo

[1] F. Delbrück, *Sokrates*, 1819, p. 11.

da farne una specie di seconda natura, alla quale nessuno rinunzia senza dolore e senza vergogna. Bisogna spogliarsi di questo lo naturale perché si levi in noi la luce dell'intelligenza spirituale. Socrate è persuaso che soltanto i principî conformi a quella illuminazione divina possono sostenersi nella coscienza e costituire un sistema logicamente coerente: ogni altra convinzione dimostra la sua falsità in quanto, logicamente espressa, introduce nella coscienza una contraddizione, si oppone alla costituzione d'un sistema coerente di concetti e di valori. La purificazione morale esige quindi in antecedenza una purificazione logica per mezzo della disputa e della confutazione; le quali mirano non solo ad ammaestrare intellettualmente, ma anche, e piú, ad aprire all'uomo l'intelligenza del vero bene; ed in questo senso hanno un fine ed un valore religioso. Non bisogna del resto credere che questa esigenza sia una particolarità propria della filosofia socratica: ciò che di particolare ha Socrate è l'ardore con cui egli si applicò a questo apostolato. Del resto anche oggi ciò che si oppone alla penetrazione delle verità piú salutari è l'ignoranza, che crede di sapere; e se oggi, come allora (osserva il Grote), un nuovo Socrate apparisse e sulle piazze rivolgesse le stesse domande ad uomini di qualsivoglia grado e di qualsivoglia professione, troverebbe lo stesso dogmatismo, lo stesso attaccamento ai luoghi comuni, la stessa presunzione ignorante e la stessa accoglienza diffidente ed ostile.

Qui bisogna rettificare l'opinione che fa di Socrate l'avversario delle dispute sottili e sofistiche, attribuite ai cosiddetti « sofisti ». È ben noto che i sofisti veri e propri non costituirono affatto una scuola filosofica, ma piuttosto una casta professionale di insegnanti erranti, sorti per soddisfare alle nuove esigenze sociali, che si proponevano essenzialmente di dare alla gioventú un'educazione letteraria e civile. È vero soltanto che il loro insegnamento seguiva in generale la corrente illuministica, la tendenza cioè a fondare la conoscenza, la condotta e le istituzioni sulla riflessione personale anziché sulla tradizione; e quindi che essi inclinavano

verso un umanesimo pratico, relativistico, facile a trapassare nel naturalismo e nello scetticismo. Ma essi avevano in generale tendenze oratorie e declamatorie, non eristiche: il considerarli come rappresentanti della sofistica nel senso attuale della parola è un errore che ci viene da Platone. Socrate fu loro avversario in quanto fece della riflessione il fondamento di una nuova obbiettività; in quanto cioè fu il predicatore di una nuova religiosità morale. Ma in quanto considerò come una preparazione di questa riforma morale la disputa e la confutazione, egli oppose e alla tradizione e alla superficialità sofistiche una dialettica dissolvitrice, modellata forse sulla dialettica eleatica, la quale contribuí piú di ogni altro esempio a diffondere nella filosofia il gusto dell'eristica. Il primo e piú grande eristico è quindi Socrate: e la sofistica eristica fiorí specialmente tra i suoi discepoli, megarici e cinici. Platone (che del resto ci dà egli stesso nei primi dialoghi esempi di argomentazioni sofistiche) fa muovere spesso dagli interlocutori a Socrate il rimprovero di mettere in imbarazzo con le sue argomentazioni capziose e di condurre abilmente con le sue interrogazioni da un'opinione all'opinione opposta in modo che l'interlocutore non sa piú né che cosa dire né che cosa credere (*Rep.*, VI, 487 B-C). Non v'è dubbio che anche la critica sua a quelli che abusano della dialettica, in quanto scrutano e scalzano i principî tradizionali della giustizia e della sommissione alle leggi, lasciando poi gli interlocutori nel dubbio (*Rep.*, VII, 538 C-539 A), è diretta contro gli eristici socratici: l'*Eutidemo* platonico è diretto non contro i sofisti, ma contro i socratici.

* * *

Molto piú difficile è determinare la parte positiva dell'insegnamento socratico. Questa avrebbe dovuto consistere nella determinazione del bene, nella conoscenza dell'ordine morale assoluto, comprendente in sé il nostro pensiero e la nostra condotta: il no

stro pensiero come subordinazione sistematica dei valori, concettualmente determinati, al valore supremo, al bene; la nostra condotta come subordinazione sistematica delle nostre azioni all'ordine del tutto. A questa subordinazione sistematica dei valori e delle azioni serve, come mezzo, la chiarificazione dei concetti; ma non bisogna credere che essa abbia per risultato la conoscenza concettuale del bene: il bene supremo condiziona in noi, per la sua presenza, un ordine logico di valori espressi in concetti, ma non è piú esso stesso un concetto. La liberazione dall'ignoranza e dalla falsa scienza non ha per ultimo altro effetto che di risvegliare in noi la coscienza di qualche cosa di superindividuale, che viene dal fondo dell'anima come una luce eguale per tutti, ma che non è la visione d'un oggetto o d'una realtà mistica. Essa viene interamente dal nostro interno. L'aspetto della natura esteriore non diceva nulla a Socrate: i bei platani delle rive dell'Ilisso destano la sua ammirazione, ma poco dopo egli aggiunge: « I prati e gli alberi non mi insegnano nulla; io ho bisogno della società degli uomini » (*Fedro*, 230 D). Ciò che nelle cose è intelligenza, che cosa è se non quell'intelligenza divina, della quale l'anima nostra è una parte? Se noi vogliamo penetrarne la natura, basta quindi che l'anima, dissipato il velo delle false opinioni, sappia leggere in se stessa e penetrare nella sua piú profonda essenza. Il precetto del conoscere se stesso non ha il senso triviale d'un esame individuale di coscienza, ma è un eccitamento ad un esame piú approfondito della parte migliore di noi stessi, della ragione, nella quale ciascuno può trovare da sé, se ben diretto, la luce della sapienza suprema. L'anima conosce se stessa quando conosce la parte piú divina di sé, nella quale contempla in sé tutto il divino (*Alcibiade*, I, 133 C). Colui che perverrà a questa luce, conoscerà i veri beni e i veri mali, agirà rettamente e sarà felice. Il metodo stesso di Socrate, la sua singolare predicazione, che si riduceva ad una confutazione ironica dell'avversario, era una conseguenza

di questo principio; ed egli la formula là dove professa di essere soltanto come una levatrice che aiuta a partorire. La sapienza non può essere introdotta, per cosí dire, dall'esterno nell'anima; ma deve sorgere da sé nel discepolo e l'opera del maestro ha soltanto una funzione liberatrice e purificatrice. Tuttavia si deve dire che la virtú può, in un certo senso, venir insegnata; ciò che ammette anche Antistene, sebbene la virtú sia per lui soprattutto un atto della volontà; poiché ad ogni modo essa è condizionata sempre da una chiarificazione intellettuale, che è opera del maestro. E nello stesso tempo Socrate può legittimamente proclamare, non senza una certa ironia, la propria ignoranza: egli non era, come i sofisti, un maestro che professasse di possedere e di trasmettere la scienza. La scienza è per lui una vita interiore, che non si lascia staccare dall'anima, rinserrare in formule e riversare in altri: il solo insegnamento possibile raggiunge il suo fine quando l'interlocutore, che credeva di sapere, è ridotto con sua confusione a riconoscere la vanità del suo preteso sapere. La cattiva ignoranza è l'ignoranza di chi crede di sapere e non sa nulla: l'ignoranza di Socrate è la sapienza di chi sa che l'intuizione religiosa piú alta non è piú riducibile in concetti e non è trasmissibile come un insegnamento positivo.

Socrate caratterizza solo formalmente questa visione religiosa, in quanto la determina come « ragione ». Essa è l'intuizione d'una legge universale che, come una pietra di paragone, decide del valore dei nostri concetti e delle nostre attività. Gli ideali della saggezza, della giustizia, del dominio di sé tendono verso un principio unico che noi non possiamo formulare in sé, ma che esplica la sua azione nell'esigenza che i nostri concetti e le nostre azioni non solo siano fra di loro coerenti, ma abbiano la conferma del loro valore anche dalla possibilità dell'accordo con le altre coscienze. Oscuramente Socrate ha presentito, prima di Kant, che il valore della legge sta nella sua universalità: διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου (*Mem.*, IV,

6, 15). Quando l'uomo non riesce a giustificare razionalmente il suo pensiero e la sua condotta come fondati in un ordine universale ed obbiettivo, che si impone da sé a tutte le coscienze, ciò è segno che la sua vita è fondata sul falso, è diretta verso la negazione di se stesso, cioè verso il male, la colpa e la rovina.

La determinazione della legge della coscienza come « ragione » ha un carattere ed un valore diverso secondo il senso e il valore diverso che si attribuisce alla ragione. Un moralista inglese [1] definisce il supremo bene « la pienezza della vita realizzata dalla legge per l'azione della volontà, in quanto ragione, sulla sensibilità ». La ragione è qui semplicemente una facoltà superiore dell'uomo, un'attività naturale come le altre, che fonda la sua superiorità sul suo maggior valore vitale, sulla sua utilità ecc. Ora è evidente che Socrate non intende la ragione in questo senso. Essa è per lui la partecipazione ad una ragione universale e divina, è la rivelazione d'un ordine metafisico, d'un regno soprasensibile dello spirito. « La dottrina delle idee di Platone e la metafisica di Aristotele, che culminano nell'idea di Dio, sono soltanto l'estensione concettuale di ciò che Socrate possedeva come intuizione » (Windelband). La subordinazione alla ragione non è quindi l'atto isolato dell'uomo che, come individuo o come collettività, fa della sua ragione il giudice supremo; ma è la rivelazione nell'uomo d'una realtà trascendente, che si impone a lui come qualche cosa d'infinitamente piú alto e tuttavia non risiede fuori di lui e non esige una cieca sommissione; perché anzi essa è la « scintilla » del suo stesso spirito e l'imperio suo non è che l'imperio perfetto della ragione. « Dove il logos non giunge, vi è un'altra certezza che serve di guida all'azione, la certezza che egli desume da un'esperienza interiore, di cui sarebbe vano ed assurdo, in base ai dati delle fonti, voler determinare la precisa natura, ma alla quale egli (Socrate) assegna un valore trascendente » [2].

[1] S. S. LAURIE, *Ethics*, tr. fr., 1885, p. 320.
[2] G. DE SANCTIS, *Socrate*, in « Civiltà moderna », 1937, p. 358-9.

* * *

La luce interiore, che è la sorgente dei valori, è unica; perciò possiamo dire, con Socrate, che la virtú è unica: non vi è evidentemente un'intuizione per la giustizia, un'altra per la santità e cosí via. Ma se unica è l'intuizione, molteplici sono le direzioni, nelle quali può esplicarsi l'attività umana, in quanto si accorda con essa; e queste direzioni possono essere fissate in concetti e per mezzo di essi costituire un sistema coerente di valori. Esse non possono certamente venir derivate dalla visione ideale unica, perché questa non ha un contenuto concettuale; ma sono, per virtú di essa, armonizzate fra loro in modo da esprimere in concetti il rapporto della legge ideale unica con le situazioni concrete della vita. Questa espressione concreta della visione religiosa in un ordine concettuale costituisce la saggezza. Si prenda per esempio l'*Eutifrone:* quale è l'oggetto del suo ragionamento? È il dissidio (latente) fra la santità e la giustizia in Eutifrone. Ciò che in esso interessa Socrate non è la definizione teorica della santità, ma il suo accordo pratico con la giustizia, che può essere ottenuto per mezzo d'una chiarificazione teoretica. E che cosa è che rende possibile e regola questo accordo? È la visione religiosa della vita, nella quale devono poter coesistere l'una e l'altra virtú.

L'efficacia dell'elaborazione concettuale sta in ciò che, secondo Socrate, l'intuizione razionale per essa fissata nel concetto — quando è veramente intuizione — si attua necessariamente nell'azione: chi la possiede non può mettersi praticamente con essa in contraddizione. Quando alle intuizioni morali confuse si sostituiscono delle visioni chiare e luminose, queste agiscono infallibilmente: chi conosce il bene lo compie. La teoria socratica non riconosce quella distinzione assoluta, che generalmente è posta fra conoscere e volere; ed in ciò sta la sua verità profonda. Certo si deve per « conoscere » intendere la visione intuitiva, non il puro sapere astratto, verbale, il quale non implica necessariamente la presenza

del contenuto intuitivo corrispondente. Il sapere inefficace non è sapere. Le stesse attività irrazionali, che costituiscono in apparenza un fattore eterogeneo, riluttante alla ragione, hanno anch'esse la loro radice in un'esperienza, in una ragione inferiore; sono anch'esse concezioni della vita « condensate, diventate concrete, oscure, inconsapevoli di se stesse » (Amiel, *Journal*, I, p. 11). Ma non è possibile la coesistenza d'un'intelligenza superiore con la malvagità? Questa è l'obbiezione che Platone affronta nell'*Ippia minore* là dove dice: « Chi pecca sapendo, *dato che un tale esista*, è superiore a chi pecca senza sapere » (*Ippia minore*, 376 B). Ma un tale non esiste. Vi è oggi un'umanità che possiede una scienza tecnica meravigliosa e se ne serve per i piú orribili misfatti. Possiamo dire che essa sa? Questo non è sapere. La piú umile delle coscienze umane, che possieda la scienza del bene e del male, è infinitamente al disopra di questo empio conoscere associato con la piú profonda cecità spirituale.

* * *

Le diverse sfere della vita, nelle quali si esercita questa saggezza danno origine alle virtú particolari: la giustizia e il dominio di sé. La prima è anche per Platone, nel periodo socratico, la piú importante delle virtú; si può dire anzi che spesso è identificata con la virtú: il *Gorgia* platonico è un grande appassionato inno alla giustizia. Come la saggezza, essa è qualche cosa di formale; è un ordine, un'armonia che nasce dall'accordo delle volontà umane « L'anima saggia compie i suoi doveri verso i suoi simili; compiendo i doveri verso i suoi simili, fa opere giuste; compiendo i doveri verso gli dèi, fa opere sante » (*Gorgia*, 507 A). Il dominio di sé è anch'esso accordo di tutte le nostre volontà ed attività con la ragione. Questa è la virtú che Socrate celebra piú spesso nei *Memorabili*; essa è per lui il primo grado e il fondamento della virtú

Col sapere è necessariamente connessa, secondo Socrate, la

virtú, con la virtú è connessa la felicità. Questa dottrina comune a Platone ed agli altri socratici, anche ad Antistene, risale senza dubbio a Socrate. Il sapere, la virtú, la felicità erano per Socrate tre forme, tre apparenze diverse di un'attività unica. Con ciò egli non diceva in fondo altro se non che, anche dal punto di vista della soddisfazione interiore, la moralità è sempre preferibile a qualunque altra linea di condotta. Ma quest'affermazione presuppone che sia posta una differenza qualitativa tra le forme e i gradi di questa soddisfazione; in modo che una soddisfazione di carattere elevato controbilancia e supera qualunque massa di quelle soddisfazioni volgari, che sole valgono per la moltitudine. Socrate dimostra contro Callicle nel *Gorgia* (495 B ss.) che altro è il bene, altro il piacere; e che si può provare un piacere piú grande ed essere tuttavia piú miserabile. Se invece si neglige questa distinzione e si misurano le soddisfazioni, come se fossero tutte di una medesima natura, in base a ciò che può in esse apprezzare l'individuo posto piú in basso, l'affermazione che la virtú è connessa con la felicità è ottimisticamente falsa e conduce a quelle considerazioni utilitarie superficiali ed assurde che Senofonte attribuisce qualche volta a Socrate. Il volgare ha generalmente una massa di soddisfazioni volgari piú considerevole che l'uomo giusto; ma questi non vorrebbe certo acquistarle a prezzo di quella soddisfazione che gli dà la coscienza del suo valore e che egli solo possiede.

Che a Socrate si possano anche riferire riflessioni di carattere utilitario non sembra dubbio: Cleante stoico si appella, per l'affermazione che il giusto e l'utile siano una cosa sola, a Socrate. Ma l'utilitarismo non può essere rettamente caratterizzato se non si risponde alla domanda: utile a che cosa? È il valore supremo che determina il carattere della morale e delle sue riflessioni utilitarie. In generale l'utilitarismo è fatto coincidere con un edonismo od un vago eudemonismo collettivo, che non va al disopra dei valori morali elementari. Ma anche in un sistema di morale reli-

giosa i valori mediati, subordinati, sono cose « utili ». Anche per l'uomo giusto di Socrate l'ordine sociale, la libertà personale, il pane quotidiano sono cose « utili », in quanto servono al conseguimento dei valori piú alti e del bene supremo. Si può anzi anche dire che questi stessi valori immediati e supremi come p. es. la saggezza, la giustizia ecc. possono essere considerati « utili » nel senso che essi conferiscono generalmente alla maggior tranquillità e sicurezza. Ma ciò non vuol dire che si debba cercare la saggezza e la giustizia solo per la loro utilità; questa è soltanto una considerazione accessoria, che può essere opportuna qualche volta da un punto di vista provvisorio ed inferiore. Quindi, anche ammettendo che una parte delle motivazioni utilitarie, non sempre elevate, con le quali Socrate nei *Memorabili* corrobora le sue esortazioni e che egli doveva naturalmente adattare alle circostanze del momento ed alla mentalità dei suoi interlocutori risalga veramente a lui, questo non deve farci concludere al carattere utilitario della morale socratica. Anch'egli poteva, in via subordinata, discorrere della maggiore o minor convenienza di questa o quella linea di condotta; ma questa saggezza utilitaria non era l'ultima parola della sua sapienza. Del resto anche in Senofonte non mancano accenni ad un punto di vista piú elevato (p. es., *Memor.*, IV, 8, 6). «I passi utilitari di Senofonte — facendo astrazione dalle espressioni spesso esagerate ed inabili — non attribuiscono a Socrate nulla di falso, ma sono incompleti e ci danno soltanto la prima parte, la prima metà del pensiero socratico. Certo ben ha Socrate mostrato che la bellezza e la bontà delle cose non vale in sé, ma solo per l'uso che se ne fa; ma ha detto questo solo per aggiungere poi che il retto uso, dal quale dipendono la bontà e la bellezza, viene dal sapere »[1].

[1] JÖEL, *op. cit.*, I, p. 440; si cfr. anche ZUCCANTE, *op. cit.*, p. 229 ss.; TOCCO, in « Archiv f. Gesch. d Philos », I, p. 469.

* * *

Non è possibile in uno studio sulla personalità e sul pensiero di Socrate fare astrazione della sua tragica fine, che è anch'essa un problema: come mai fu possibile la condanna d'una personalità spirituale cosí eminente, che anche in Atene destava in vasta cerchia un'alta reverenza? Il processo fu politico o religioso? È imbarazzante il rispondere, perché sarebbe un rimpiccolirlo il considerarlo come un episodio della storia interna politica o religiosa di Atene. È stato questo, ma è anche stato altro: è stato un episodio della storia dell'umanità e della tragica lotta che in essa si svolge ab eterno fra la luce e le tenebre. Le accuse mosse a Socrate sono essenzialmente due: di empietà e di corruzione dei giovani. L'accusa di empietà in Atene non rifletteva tanto le opinioni quanto le trasgressioni contro il culto della città o il secreto dei culti dei misteri: in generale era la maschera d'una persecuzione politica [1]. In Atene regnava la piú grande libertà di parola (*Gorgia*, 461 E): nell'*Apologia* (26 E) Socrate dice che la libertà di pensare, di cui gli si fa colpa, ciascuno poteva comprarla per poco in Atene. Dal libro X delle *Leggi* (885 ss.) apprendiamo che le idee naturalistiche e l'incredulità erano in Atene diffuse dappertutto. Vi erano leggi e procedure contro l'empietà; ma esse non erano applicate che in casi eccezionali; Atene possedeva una procedura inquisitoriale, ma non vi era un corpo di inquisitori che la facesse valere. Anche le accuse di empietà contro le teorie astronomiche e meteorologiche valevano come accuse per offesa al culto; le credenze superstiziose relative ai fenomeni celesti erano connesse con l'ubbidienza prestata ai presagi astronomici; obbedienza cosí profondamente radicata, che condusse talvolta i Greci a catastrofi terribili, come p. es. nel caso del disastro della spedizione di Sicilia [2]. Del resto, nella mag-

[1] E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V.me et au IV.me siècle a. J. C.*, 1930.
[2] Derenne, *op. cit.*, p. 24.

gior parte dei casi, le accuse di empietà erano solo lo strumento di odî politici. Il popolo, sempre attaccato alle sue vecchie superstizioni, vedeva queste accuse molto volentieri (*Eutifrone*, 3 B); ed era solito in questi casi a condannare a morte. Il processo contro Alcibiade nel 415 per profanazione dei misteri fu, molto probabilmente, una manovra politica; il processo contro Anassagora, trascinato in giudizio per la denunzia di Cleone, era diretto in realtà contro Pericle. Il processo contro Pitagora nel 411 fu provocato anche dall'avversione diffusa negli uomini politici della democrazia contro i sofisti. I processi di empietà contro Demade e contro Aristotele e Teofrasto furono veri processi politici ispirati dall'odio antimacedonico.

Nel caso di Socrate l'accusa di empietà era tanto poco seriamente intesa che Meleto accusa Socrate di essere un cultore delle scienze empie del cielo come se fosse un discepolo di Anassagora (*Apol.*, 27 D). Il substrato politico dell'accusa di empietà è quello cui accenna Platone nel *Gorgia* (521 A ss.) là dove introduce Socrate stesso a predire il destino che lo attendeva: è l'aver detto agli Ateniesi amare verità, l'aver offeso nella loro presunzione e minacciato nei loro interessi i piccoli uomini che allora dirigevano Atene. Il principio morale applicato alla politica è sempre un principo rivoluzionario. Di Socrate si può dire quello che dice il Murray di Euripide: « Egli era andato col pensiero troppo a fondo; sino a un fondo ove molte delle mire e molti degli ideali dei suoi contemporanei trovavano la loro condanna »[1]. Anito, il principale accusatore, era un uomo che usciva dal popolo, patriota fanatico, ostile alla cultura, che doveva vedere nel pensiero morale e politico di Socrate un pericolo per l'ordine democratico recentemente restaurato[2]. Egli ha un vero odio per i sofisti (*Menone*, 91 G); probabilmente sentiva lo sprezzo degli

[1] MURRAY, *Euripide*, tr. Ruffini 1932, p. 19.
[2] Si veda il ritratto che ce ne dà Platone nel *Menon*, 90 A ss.; e le eccellenti considerazioni del DERENNE, *op. cit.*, p. 132 ss.

spiriti colti e comprendeva che in un ambiente culturalmente raffinato egli non sarebbe piú stato a suo posto. Ad accrescere l'odio concorse anche l'atteggiamento ironico e sprezzante di Socrate verso le istituzioni demagogiche e gli uomini di stato improvvisati della democrazia; un punto nel quale s'incontrano anche Antistene e Platone. Nei *Memorabili* Socrate tratta Anito con ironia: Anito esalta il valore degli uomini politici di Atene come maestri di virtú politiche e mette in guardia Socrate contro la libertà con cui egli ne sparlava; le sue parole, che contengono un'oscura minaccia, mostrano che Socrate doveva già, prima della condanna, aver destato negli uomini politici dei rancori profondi. Del resto anche la massa dei mediocri e dei piccoli ambiziosi, che costituiscono ciò che nei governi democratici si dice il « popolo », è sovente piú gelosa e sospettosa contro gli uomini migliori che un tiranno: l'ostracismo — una pena terribile per quel tempo — era ad Atene, come dice Plutarco a proposito di Aristide, la soddisfazione della diffidenza e dell'invidia. Il ridicolo, che i comici non mancarono di spargere su Socrate, è l'espressione di questa avversione popolare: Socrate in un frammento di Eupoli è « il chiacchierone pezzente che vuole intrigarsi in tutto ». Anche i rapporti avuti con gli odiati uomini dell'oligarchia, Crizia, Carmide ed altri, sebbene non potessero costituire un capo d'accusa, contribuirono certamente a favorire l'adesione del popolo alla condanna.

L'accusa di corruzione della gioventú non è che una conseguenza dell'accusa di empietà; essa rifletteva la diffusione della sua critica riformatrice in quel gruppo di giovani, specialmente delle classi elevate, che s'era stretto intorno a lui. Il senso dell'accusa è formulato dal *Gorgia* (522 B), dove Socrate dice: « Se mi si accusasse di corrompere i giovani col riempir loro l'animo di dubbi e parlar male dei cittadini piú anziani, tenendo dei discorsi mordenti in privato, io non potrei dire ecc. ». Del resto Platone dice chiaramente la cosa ivi, 251 D-522 A.

La crudeltá della condanna è un segno dei tempi: tempi d'imbarbarimento dopo le atrocità della guerra peloponnesiaca[1]. Anche Democrito avverte i pericoli che venivano allora dalla onnipotenza dei tribunali popolari[2]. La tirannide della plebe giudicante era terribile; e questa minaccia era aggravata dalla piaga dei sicofanti che si davano l'aria di patrioti e facevano commercio delle loro accuse. « Questa Atene, con la sua equivoca giustizia, amava come altre città, le pene gravi dettate dalla passione. L'equità e l'obbiettività nella misura della pena, le esigenze prime, che noi poniamo ad ogni diritto penale comunque ispirato, erano alterate dall'idea che la città si faceva di se stessa. Ogni trascorso era qui, indipendentemente dalla sua gravità, condannato come una minaccia allo stato, come una diminuzione della sua sicurezza; quindi ogni processo prendeva un colore politico e le pene ricevevano, poiché la città era o doveva essere la vera religione dei greci, l'aspetto della vendetta dell'offesa ad una cosa sacra. Quindi si spiega la sua gravità straordinaria, la frequenza della pena di morte, che era la piú frequente accanto alle multe ed alla perdita dell'onore civico, e che veniva spesso applicata a trascorsi d'una importanza affatto secondaria »[3]. Si aggiunga per ultimo una considerazione che vale per tutti i tempi: se i nemici di Socrate furono aspri nella persecuzione, gli amici dovettero essere, in generale, tepidi amici. Fuori del piccolo gruppo di intimi, egli non trovò nella cittadinanza alcuna difesa; gli amici piú influenti, tra cui Platone, furono assenti nei giorni pericolosi; di questi, il solo che non lo abbandonò, fu il fedele vecchio Critone. Alcuni hanno anche rimproverato a Socrate d'aver provocato egli stesso la condanna con il suo contegno altero; ma il suo contegno fu quello che gli dettava la sua coscienza: si com-

[1] Sulle condizioni anormali ed inquiete della democrazia ateniese dopo la grande guerra si veda BURCKHARDT, *Griech Kulturgeschichte*, 1898, I, p 217 ss.

[2] GOMPERZ, *Gr. Denker*, I, p. 297.

[3] BURCKHARDT, *op. cit.*, I, p 249.

prende che coscienze diverse avrebbero tenuto un linguaggio diverso.

Un giurista, A. Menzel [1], difende la buona fede dei giudici di Socrate e sostiene che si trattava, nel caso del processo di Socrate, non d'una persecuzione politica, ma d'una reazione comprensibile contro un uomo, che in complesso doveva apparire come un cattivo patriota e un cittadino pericoloso. È in fondo la vecchia tesi di Hegel, rinnovata dal Gomperz: Socrate era il rappresentante dello spirito critico, era un iniziatore, la cui riforma doveva essere un bene incomparabile per l'umanità, ma un principio di dissoluzione per lo stato ateniese; onde la relativa giustizia della condanna, che fu la reazione dello spirito tradizionale, dello spirito « obbiettivo » del tempo. Ora questo è altamente inesatto. Lo spirito critico, razionalistico era già sorto ben prima di Socrate, e universalmente diffuso nel mondo greco. « Io scrivo queste cose, dice lo storico milesio Ecateo (549-479 a. C.), perché mi sembrano vere; i racconti dei Greci sono molteplici, e per quel che mi sembra, ridicoli ». Gli ideali rivoluzionari e comunistici sono piú antichi di Socrate [2]. D'altra parte è assurdo credere che gli accusatori di Socrate rappresentassero la tradizione della città, la santità dello spirito « obbiettivo »: essi rappresentavano un fascio di volgari interessi politici. Lo stato morale del popolo ateniese, come Aristofane e Tucidide ce lo dipingono, ci presenta una tale decomposizione di tutti i concetti morali e religiosi, che è al di là di ogni radicalismo. La condanna di Socrate non fu che un tragico esempio d'un processo che si ripete ad ogni secolo nell'umanità: del contrasto fra le individualità superiori e la massa dei volgari, che, urtata nei suoi interessi e nei suoi istinti, non esita ad usare la violenza contro coloro che pensano diversamente. L'uomo che crede di opporsi alla presunzione del *demos* è un

[1] A. Menzel, *Untersuchungen zum Sokrates-Prozesse*, 1902.
[2] Pohlmann, *Geschichte d. antiken Kommunismus und Sozialismus*, I, p. 264 ss.

uomo perduto. Chi vuole opporsi pubblicamente al male, dice Socrate nell'*Apologia*, è condannato alla perdizione: credete voi che io sarei diventato cosí vecchio, se mi fossi occupato di politica? (*Apol.*, 31 D-E). Si capisce quindi come l'unico partito dovesse essere per Socrate quello di ritrarsi dalla vita pubblica; la stessa cosa consiglia in piú d'un passo anche Euripide. Ma Socrate si era posto direttamente contro la democrazia e contro i suoi capi col suo stesso pensiero. L'essenza della sua riforma stava in una spiritualizzazione della vita per via d'un'elevazione intellettuale e d un appello alla coscienza morale e religiosa. Soltanto coloro che sanno sono veramente uomini ed hanno il diritto di condurre gli altri; in ciò sta la somma della predicazione di Socrate (*Memor.*, III. 9). Le commedie di Aristofane rispecchiavano già quel senso di acredine che doveva destare nell'uomo volgare questo intellettualismo aristocratico; e già in esse si fa appello ad una reazione violenta. « La condanna di Socrate è solo una delle innumerevoli manifestazioni di quella violenza bestiale, con cui lo strato inferiore della spiritualità umana dappertutto recalcitra e resiste al pieno svolgimento del contenuto spirituale interiore della cultura, della ragione e della moralità. La tragedia, che qui si svolge, si ripete attraverso tutta la storia dell'umanità fino ad oggi, sotto sempre nuova forma, ma sempre con lo stesso risultato: l'oppressione e la distruzione degli elementi superiori per opera delle rudi forze della vita, l'oppressione dell'individualità intellettualmente e moralmente libera e del pensiero autonomo per opera dello spirito elementare, in breve l'oppressione del puro elemento spirituale dell'alta cultura per opera del peso brutale del volgare, che la psiche collettiva getta nella bilancia »[1]. L'occasione determinante dell'accusa fu probabilmente l'inquietudine destata dall'attrazione che Socrate esercitava sempre piú sulle giovani generazioni (la « corruzione » dei giovani). Socrate stesso sapeva del

[1] R. PÖHLMANN, *Sokrates und sein Volk*, 1899, p 111-112.

resto di soggiacere all'odio della turba per tutto ciò che è differente, che si leva sopra di essa (*Apol*, 20 D; 28 A); come notava già degli Efesii Eraclito a proposito dell'esilio di Ermodoro (fr. 121 Diels). « Finché la natura umana rimarrà la stessa, i partiti in possesso della forza cederanno sempre alla tentazione di rispondere all'antico problema: "Che cosa è la verità": "Vero è ciò che piace a noi: e chi insegna altrimenti corrompe la gioventú" »[1].

* * *

La storia tradizionale fa di Socrate il precursore di Platone, che sarebbe stato il suo vero discepolo; ed a questa sua qualità di maestro e di precursore del grandissimo Platone riduce la sua importanza nella storia dello spirito. Ma Socrate è stato altro e piú che questo. Socrate è stato in primo luogo il fondatore della metafisica. Egli ci ha aperto per primo la visione di un mondo ideale; per primo egli ha posto l'essere vero nella realtà spirituale, che appare a noi nella coscienza come il divino, come il bene; il pensiero, che ci mette in presenza di questa realtà, è il pensiero concettuale; il punto di partenza del sapere è nel nostro Io come legge, come ragione. Ma questa legge è anche un valore, che è al disopra di tutti i valori umani. Con questo Socrate creava qualche cosa che è anche piú importante della metafisica, creava la morale imperativa della coscienza, la morale religiosa: la morale di obbedire a Dio anziché agli uomini (*Apol.*, 29 C-D). In essa hanno avuto la loro origine non solo la morale platonica, ma anche la morale cinica e stoica. Ed a Socrate possono anche oggi appellarsi tutti quelli che, senza essere filosofi, sentono di dover obbedire alla voce della coscienza anziché alle leggi degli uomini.

Socrate non è stato solo il precursore del platonismo; egli è stato anche il padre del cinismo e, attraverso questo, dello stoi-

[1] R. POHLMANN, *op. cit.*, p. 133.

cismo. Anzi, volendo essere esatti, noi dovremo dire che Socrate è piú vicino al cinismo che al platonismo, che è stato « il primo dei cinici »[1]. Molti dei tratti della morale socratica, che ci riferisce Senofonte, hanno infatti un forte carattere cinico: per esempio, la distinzione recisa degli uomini in due categorie, i saggi e gli ignoranti, e l'affermazione che i primi soli sono sani di mente e che gli altri sono affetti da una specie di pazzia (*Mem.*, I, 1, 11-16; II, 2; III, 9, 6; IV, 2, 23). Il Dünmler e il Joël ne avevano concluso che questi tratti appartenevano a Senofonte e che quindi il Socrate vero non era il Socrate cinico di Senofonte; il vero è piuttosto che qui Senofonte ci ha conservato i tratti del Socrate vero, che è il Socrate cinico. H. Gomperz ha raccolto ed analizzato le testimonianze dei comici su Socrate; questi passi ci mostrano un Socrate cinico. Il suo apostolato doveva essere mordente e libero come quello dei cinici; il comico Amcipsias (fr. 9 Kock) dice che Socrate è capace di tante cose, « ma d'una cosa sola è incapace: di dire qualche cosa di gradito ad un ricco ».

Socrate ha avuto due grandi discepoli: Antistene e Platone. Noi sappiamo del crudo antagonismo che li separava: per disgrazia del filosofo proletario, nessuna delle sue opere ci fu conservata; mentre di Platone, grazie all'accademia da lui fondata, nulla andò perduto. Ma anche dal poco che sappiamo, possiamo arguire che il vero e miglior discepolo di Socrate fu Antistene. Noi sappiamo che egli era uno degli scolari prediletti di Socrate (*Diog. Laerz.*, VI, 2): anch'egli scrisse, come Platone, dei dialoghi socratici. Piú che il filosofo dell'Accademia infatti è continuatore di Socrate il predicatore popolare del cinismo, che va in cerca degli umili e dei poveri e diffonde un ideale di vita semplice e dura: la predicazione cinica era parte essenziale della religione socratica. Dell'intellettualismo socratico Antistene ritenne solo l'apprezzamento della definizione; le sue teorie gnoseologiche coincidono molto pro-

[1] H. Gomperz, *Die Sokratische Frage als geschichtl. Problem*, in « Historische Zeitschrift », 1924, p. 397.

babilmente con quelle combattute da Platone nel *Teeteto*, 201 C ss. Nella sua concezione del mondo inclina, forse sotto influenze sofistiche, verso il nominalismo e il naturalismo: una tendenza che passò poi dai cinici allo stoicismo. Le anime hanno, secondo lui (fr. 33 Mullach), la stessa forma dei corpi; sono quindi qualche cosa di analogo al corpo. Ma la morale ha un fondamento religioso: vi è un dio invisibile e gli uomini giusti sono gli amici di Dio, le sue immagini sulla terra, θεῶν εἰκόνες. La virtú non è tanto una visione quanto un atto di volontà e chi possiede questa forza è l'uomo saggio; gli altri sono stolti. Essa si riduce teoreticamente ad un'affermazione molto semplice, che non ha bisogno di molte dimostrazioni ed è insegnabile; ma deve, per essere veramente virtú, tradursi nell'azione. Interamente socratico è invece il contenuto della sua morale, nella quale confluisce anche l'impressione profonda lasciata in lui dalla vita del maestro, dal forte carattere, dall'assenza di bisogni, dal disprezzo delle vanità della vita. Anche piú esplicitamente di Socrate contrappose alle leggi esteriori la legge della coscienza, alle istituzioni tradizionali della politica e della religione le istituzioni della natura e della ragione. Anch'egli sprezzava le forme demagogiche: diceva (*Diog. Laerz.*, V, 1, 8) che gli Ateniesi non credevano di poter trasformare col voto gli asini in cavalli, ma sí gli sciocchi e gli ignoranti in generali e uomini di stato. Senza dubbio il cinismo con il suo ripudio delle distinzioni artificiose fra greci e barbari, fra schiavi e liberi, rispondeva assai meglio di Platone alle premesse socratiche. Cosí, piú esplicitamente di Socrate, Antistene contrappone al politeismo ed all'antropomorfismo popolare un monoteismo piú puro. Seguí i sofisti nell'interpretazione allegorica dei miti: un tratto che lo collega con lo stoicismo. Questo non è, del resto, che una continuazione del pensiero cinico: Zenone di Kition, scolaro del cinico Krates, fu attratto alla filosofia dalla lettura dei *Memorabili* e dell'*Apologia* di Socrate (*Dion. Laerz.*, VII, 3); Socrate fu sempre per lui l'ideale del filosofo. Gran parte degli elementi della

dogmatica stoica derivano, attraverso il cinismo, da Socrate.

Euclide e Platone derivano invece dal socratismo sotto l'influenza eleatica; essi sono in fondo piú eleatici che socratici. Euclide identifica l'Uno di Parmenide col Bene di Socrate; l'Uno cessa di essere una sfera piena e continua e diventa una sostanza spirituale pensante. Anch'egli combatté, come Zenone eleate, la realtà del mondo sensibile con le armi dell'eristica; per questa via la scuola megarica si continuò con gli scettici. — Platone trasformò l'Uno in un mondo ideale fondato sull'idea del Bene e creò cosí, associandovi elementi pitagorici, una metafisica idealistica. La sua speculazione è in gran parte, nelle sue linee essenziali, un'estensione ed un approfondimento di idee socratiche; anche l'ispirazione profondamente morale, a cui Platone rimase fedele sino alla fine, è un'eredità socratica. Nell'apprezzamento dell'opera filosofica di Platone ha confluito certamente anche il suo altissimo valore letterario. Essa non ha una vera unità logica. « È impossibile collegare tra loro i dialoghi come i paragrafi d'una dimostrazione o come i capitoli del *Discorso sul metodo*. Essi si completano al modo delle *Odi* di Pindaro, delle tragedie di Euripide o delle sinfonie di Beethoven »[1]. Ciò vuol dire che essi si uniscono nello spirito dell'autore; ma che non vi è unità di dottrina. La dialettica platonica ha le sue origini nella dialettica socratica, che è una determinazione di concetti. Ma Platone ne ha tratto una conseguenza metafisica: gli oggetti del sapere concettuale sono reali; la conoscenza intellettiva è una specie di esperienza trascendente, che ha per oggetto le idee, come l'esperienza sensibile ha per oggetto i corpi. Platone avrebbe dovuto darci quindi una ricostruzione di questo mondo d'essenze ideali legate da rapporti necessari fra loro e con l'idea suprema che è l'idea del bene. Questa ricostruzione avrebbe dovuto essere non solo una classificazione logica, ma anche un'organizzazione teleologica; ed appunto con

[1] SCHAERER, *La question platonicienne* 1938, p. 83.

l'intento di mettere in luce l'ordine teleologico Platone applica alle idee il metodo dialettico, prendendo le idee come principio e svolgendo le conseguenze che ne nascono per le idee che sono con esse in rapporto [1]. Questo è il grande problema, a cui Platone si applica specialmente nel *Sofista* e nel *Parmenide*. Ma la teoria delle idee e la dialettica sono rimaste allo stato di torso. Platone ha cercato di rendersi conto della mutua partecipazione delle idee per mezzo delle idee piú generali (categorie) che le collegano; ma come arrivare per questa via all'idea del Bene? Questo non è detto in nessuna parte. Platone dice soltanto, rifacendosi dall'altro capo della catena dialettica, che l'idea suprema è il Bene e che essa si rivela a noi come proporzione, bellezza e verità; ma quest'idea suprema è postulata come un'intuizione intelligibile, non è dialetticamente dedotta. La teoria delle idee serve come base ad una costruzione metafisica, i cui elementi sono in gran parte tolti dalla filosofia pitagorica: là dove la deduzione filosofica non giunge, là soccorre il mito.

La parte piú personale e viva del pensiero platonico è la politica. In questa il contributo piú importante non è, come spesso si crede, l'elemento utopistico, ma piuttosto l'elemento sociologico e storico, che suggerisce a Platone, sulle origini e sulle trasformazioni della società, osservazioni profonde e geniali, le quali rivelano in lui anche « il vigore e la sicurezza d'uno spirito veramente scientifico » [2]. Le sue descrizioni delle forme della società, dei partiti, dei tipi sociali sono pitture vigorose e precise, valide per tutti i tempi: le pagine dell'ottavo libro della *Repubblica*, dove descrive come la democrazia dà origine alla tirannide, sono meravigliose di verità e di penetrazione. La sua ricostruzione utopistica è invece in molte parti d'un valore assai problematico. Ma ciò non deve meravigliarci: anche Fourier e Comte, che hanno analizzato con tanta finezza il fatto sociale, ci hanno lasciato delle

[1] G. RODIER, *L'évolution de la dialectique de Platon*, in « Année philos. », 1905, p. 55-6
[2] G. RODIER, *Platon et la science sociale*, in « Revue de mét. et de morale », 1913, p. 223.

utopie sconcertanti. Il principio, che guida Platone in questa ricostruzione, è un principio morale: la vita dello stato è condizionata dalla moralità dei cittadini ed ha essa stessa per fine lo svolgimento e il perfezionamento della vita dello spirito. Ma questa teoria dello stato morale degenera spesso in una vera statolatria, che gli fa sacrificare con molta facilità gli interessi piú sacri dell'individuo, specialmente quelli degli umili. Egli considera il trattamento umano degli schiavi come una debolezza (*Rep.*, VIII, 549 A; *Leggi*, VII, 777 C): trova perfettamente naturale che i poveri artigiani malati, nel bivio tra il non curarsi e il morir di fame, seguitino a lavorare finché la morte li tolga dall'imbarazzo (*Rep.* III, 406 C-E). Anche la medicina è subordinata alle esigenze politiche: quelli, il cui corpo è radicalmente mal costituito, bisogna lasciarli perire (ib., 406 D-E); quelli, la cui anima è per natura perversa, debbono venir soppressi (ib., 400 A). Queste durezze offendono tanto piú in quanto contrastano con gli ideali umani degli spiriti migliori del tempo. I sofisti ed i cinici avevano già proclamato l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini: in Senofonte ed Euripide troviamo espressi dei sensi umani e veramente cristiani nei rapporti con gli schiavi. Quello poi, che Platone stabilisce riguardo alla comunione delle donne e dei bambini, è inumano e disgustoso, è la negazione del pudore, dell'amore, della famiglia, di tutto ciò che vi è di piú delicato nella vita sentimentale dell'individuo. Ciò che riscatta la sua politica, è lo spirito che la anima nel suo indirizzo fondamentale anche attraverso tutte queste deviazioni. Dinanzi agli occhi di Platone sta sempre l'ideale pitagorico del saggio che è anche uomo di stato, dello stato che è governato dai filosofi. Questo non significa che capi dello stato debbono essere i cultori tecnici della filosofia (ché sono raramente filosofi); ma vuol dire che coloro, i quali comandano e dispongono della vita e delle sostanze dei cittadini, debbono essere partecipi della cultura spirituale nelle sue forme piú alte. Quante atrocità, per esempio, sarebbero state risparmiate nell'amministrazione della giustizia,

se i magistrati fossero anche « filosofi » e non solo professionisti del diritto!

* * *

La grandezza di Socrate non sta solo nella grandezza del suo pensiero e di quello dei discepoli, che egli ha suscitato, ma anche nel valore della sua personalità. Della nobiltà del suo carattere ci è testimonio Platone che chiama il suo maestro con un senso di venerazione profonda l'uomo migliore, piú saggio, piú giusto del suo tempo. Anche dagli scarsi particolari, che i suoi biografi ci hanno tramandato, traspare la bontà, la serenità, la finezza, la garbata ironia d'uno spirito superiore. « Ogni tratto, che di lui ci è ricordato, concorre a darci il quadro d'una grandezza morale meravigliosa, tanto piú ammirevole quanto piú essa è originale e lontana da ogni vanità e da ogni artificio » (Zeller). Perciò noi dobbiamo essere sommamente grati a Platone d'averci conservato, specialmente nell'*Apologia* e nel *Fedone*, la memoria di quest'uomo « che il mondo non ricorderà mai abbastanza »[1]; che nel suo racconto noi sentiamo cosí in alto e tuttavia cosí umano, cosí vicino a noi, cosí semplice nella sua grandezza! Piú che un filosofo egli è stato un eroe religioso. « Gesú Cristo e Socrate: due nomi che designano le piú alte memorie dell'umanità » (Harnack). Gli storici hanno messo in rilievo le analogie profonde del platonismo e del cristianesimo; entrambi sono in fondo due dottrine della liberazione. Ma gli elementi cristiani del platonismo ricorrono già in Socrate. È S. Giustino martire, che ha per primo avvicinato Socrate a Cristo. Entrambi hanno fondato la loro vita su d'una fede interiore incrollabile ed hanno dato esempio di ciò che un uomo deve saper soffrire per la sua fede. « Tutti coloro che hanno vissuto col Logos sono cristiani, anche se

[1] S. Stuart Mill, *La libertà*, trad. it., 1925, p. 34.

fossero accusati di negar Dio, come tra i greci Socrate ». Noi cristiani (dice Giustino) soffriamo ciò che ha sofferto Socrate, perché pensiamo e operiamo come lui; come lui siamo ingiustamente giudicati; come lui siamo in carcere, come lui siamo uccisi; e tuttavia come lui siamo invulnerabili, perché Anito e Meleto possono ucciderci, ma non farci del male. Nei primi secoli dell'èra la memoria e il culto di Socrate risorgono anche nel mondo pagano; egli è rievocato come l'esempio che sta dinanzi all'uomo nei tempi tristi, quando per obbedire a Dio bisogna disobbedire agli uomini. Seneca nelle sue ultime opere e specialmente nelle lettere, quando sentiva già pesare sopra di sé un'oscura minaccia, cerca in Socrate consolazione e forza. Ascoltare la voce interiore, dirigere la propria condotta secondo le piú pure convinzioni della coscienza, indipendentemente da ogni prescrizione dello stato e del costume: questo è il bene. La vita sulla terra non è il piú alto dei beni: vi è un dio interiore e vi è una vita che è superiore al mondo. Queste sono le convinzioni che Socrate con la sua vita e con la sua morte ha lasciato, come un'eredità spirituale, al mondo antico ed a noi.

IL COMMENTO DI KARL BARTH SULL'EPISTOLA AI ROMANI

1. - Una critica filosofica della teologia di K. Barth è per se stessa ingiustificata: la sua teologia dialettica protesta di non avere nulla di comune con la filosofia. Tuttavia essa è anche, *volens nolens*, una filosofia: molti dei problemi che essa tratta sono problemi filosofici ed anche le sue contraddizioni paradossali non sono che mezzi d'espressione d'una visione unica che non vuole in sé niente di irrazionale. Egli lascia da parte, come indifferente, tutta la preparazione filosofica, tutto il lavorío storico-critico: ed è decisamente avverso ad ogni forma di sentimentalismo teologico. Egli professa di essere un teologo puro (VIII)[1]: egli si pone dinanzi, senza premesse speculative, alla Bibbia per penetrarne il valore religioso, intemporale: è un intuire, un riconoscere, un aprirsi alla rivelazione di Dio. Quale è questa rivelazione?

È la posizione netta d'una dualità. « Se io ho un sistema, questo consiste in ciò che io tengo sempre possibilmente dinanzi agli occhi nel suo valore positivo e negativo ciò che Kierkegaard ha chiamato l'infinita distinzione qualitativa del tempo e dell'eternità. Dio in cielo e tu sulla terra ». Il mondo del tempo è caratterizzato dalla morte e dal peccato. La morte è la legge suprema di questo nostro mondo: tutto ciò che ci appare qui come vivente, è già ap-

[1] Tutte le citazioni si riferiscono alla quarta ristampa della nuova rielaborazione dell'opera del Barth (*Der Römerbrief*, 1926)

pena nato, sotto l'ombra della morte (p. 276). « Noi non sappiamo altro della morte se non che essa è l'indissolubile contrapposto, l'inalienabile carattere della nostra vita, la proprietà della creatura e della natura, il compendio e la somma di tutti i mali, di tutti i terrori della nostra esistenza e della nostra particolarità, l'avvertimento che sopra l'uomo di questo mondo e sopra il mondo dell'uomo pende un'ira. Cosí vero è che la morte è la legge suprema di questo mondo, che anche ciò, anzi appunto ciò, che in questo mondo ci rinvia ad un superamento e ad un rinnovamento di questo mondo, può apparire solo come morte: la morale solo come negazione del corpo per lo spirito, la filosofia solo nella immagine del Socrate morente, il progresso solo come negazione del dato e del sussistente. Cosí vero, che anche Cristo deve morire secondo la carne per risorgere come figlio di Dio » (p. 144).

Donde viene la morte? Dal peccato. Il peccato è la potenza che regna nel mondo nostro e consiste nel rapporto anormale con Dio: « è un furto a Dio ». È qualche cosa di metafisico, non un fatto storico o psicologico: è « il peso specifico della natura umana come tale ». Esso è prima ancora che sia avvenuto alcun peccato particolare (p. 151). Dio è la vita: il peccato è quell'atto originario, superiore ad ogni nostra conoscenza, anteriore ad ogni storia, per cui l'uomo decade dalla sua originaria unità con Dio, si arroga una specie di autonomia, spezza il legame spirituale che unisce Dio e il mondo, si pone, dimentico delle sue origini, accanto e fuori di Dio (p. 146). Il mondo non è anzi che la nostra esistenza in quanto determinata dal peccato. Il mondo dell'uomo è il mondo del tempo e delle cose, delle cose separate ed opposte in continua lotta fra di loro. Solo in ciò che limita l'autonomia delle cose, nella possibilità della loro negazione, nella loro capacità di rinviarci, in quanto sono, a ciò che non sono, cioè solo *sub specie mortis* risplende in esse la magnificenza del creatore. Questo mondo è il mondo del peccato: sotto questo cielo e sopra questa terra non vi è liberazione possibile; essa viene solo col nuovo giorno, quando sono rin-

novati cielo e terra (p. 146-147).

La morte non è che l'altra faccia del peccato. Ma essa è anche ciò che ci fa riflettere sul peccato, che ci rinvia all'assoluto, anzi essa è appunto per portare alla nostra coscienza il rapporto nostro negativo con Dio. Questa è l'essenza del peccato, che a Dio è tolto qualche cosa che è suo e che per tale furto sorge nel mondo una potenza simile a Dio. Cosí il peccato è qualche cosa che avviene, al di là dell'intuizione nostra, in Dio e rispetto a Dio. Ad esso corrisponde il fatto che il rapporto con Dio nel mondo umano deve venire alla coscienza degli uomini nella sua negatività. Nell'Adamo si fa intuibile l'atto non intuibile per cui Dio dice: no. Dio appare come aggressore, come colui che ci caccia dal paradiso terrestre, come il ladrone che ci toglie la vita. « *Sicut homo peccando rapit quod Dei est, ita Deus puniendo aufert quod hominis est* » (S. Anselmo).

Il peccato e la morte sono la legge sotto la quale tutti nasciamo. Nessuna grandezza, nessuna altezza terrena può sottrarre l'uomo all'ira di Dio. Nessuna natura, nessuna condotta, nessuna particolarità può essere, come tale, piacente a Dio. Tutto ciò che nell'uomo e per l'uomo prende essere, forma ed estensione è sempre e dappertutto, come tale, empio ed iniquo. Il regno dell'uomo non è il regno di Dio: nessuno è eccettuato.

2. - Barth estende questo dualismo a tutta la realtà. E cita Calvino: « Non vi è nessun elemento, nessuna particella del mondo che, come compresa dalla conoscenza della sua miseria presente, non speri la risurrezione ». Il fondo dell'aspirazione, del tendere, del vuoto, che da ogni creatura ci parla, non è questo o quel dolore, questo o quel difetto e nemmeno la somma delle miserie ad essa inerenti, ma è la sua semplice costituzione come creatura, la sua evidente mancanza d'una vita immediata, la sua insaziabile speranza della risurrezione. Come potrebbe l'eterno gioco della materia e delle forze, del divenire e del passare, come potrebbe la servitú della morte, a cui ogni creatura è soggetta, essere la vita

immediata, reale, eterna? Questa miseria radicale è dovuta alla separazione da Dio: ma appunto per questo è anche la rivelazione di Dio e l'inizio d'una speranza. Ed anche il mondo partecipa a questa speranza: alla natura divina, che è in noi, corrisponde anche un mondo divino, un nuovo cielo ed una nuova terra, un mondo riconciliato con Dio. « Tutto ciò che è creato, tutto ciò che è nel tempo, porta in sé increato il suo essere eterno come un'eternità avvenire, che esso dovrà un giorno partorire e non partorirà mai... » Ogni creatura geme verso l'eterno presente e dice agli orecchi, che sanno udire, la verità che il Cristo proclama quando il Cristo è in noi. Dovunque perciò l'uomo, nella sua incomprimibile inquietudine sopra ciò che è, nella sua aspirazione insaziabile verso ciò che non è, volge lo sguardo, dappertutto guardano verso lui altri occhi, che hanno la stessa inquietudine e la stessa aspirazione, anzi che rivolgono a lui la stessa angosciosa domanda che egli rivolge a se stesso. Egli, come sofferente, si trova in un mondo di creature sofferenti: su questo non può illudersi. E se egli soffre di ciò che ad un non intuibile mondo interiore, che egli porta in sé almeno come problema, si contrappone la dura molteplicità d'un mondo esteriore intuibile, misteriosa, minacciosa ed ostile, egli non può a lungo nascondersi che anche là fuori non vi è affetto una vita immediata, ma un mondo di realtà date, limitate, problematiche. Meravigliosamente umana risuona allora la voce degli elementi, dei mondi e dei tempi presenti e remoti, quando noi li ascoltiamo; anch'essi ci parlano di bellezza e di orrore, di guerra e di pace, di vita e di morte, di finito e di infinito, di bene e di male come se l'uomo con i suoi contrasti fosse il loro presupposto e la loro origine, come se il loro dolore fosse il suo dolore

3. - Questa stessa posizione della vita nostra come peccato e morte implica la posizione d'un'altra vita, d'un'altra realtà ad essa contrapposta. Chi dice questo all'uomo? Egli non può dirlo, ma deve essergli detto; la possibilità di abbracciare l'uomo nella sua limitazione è già essa stessa una possibilità nuova, sovrumana.

« L'uomo che non solo può criticarsi, disapprovarsi e deplorarsi, ma anche porre in questione tutto se stesso, che inorridisce dinanzi a se stesso, quest'uomo non sono piú io! » (p. 254). Chi allora? Un al di là del limite della nostra vita umana, una realtà totalmente altra, un occhio straniero e tuttavia noto, un nuovo uomo, lo spirito, il sé, l'esistenziale, l'eterno. Noi non abbiamo per esso alcuna parola adeguata: esso è in noi e tuttavia non è noi: il parlare e il tacere suo non sono piú nostri: è lo spirito stesso che tace e parla in noi quando si rivela. È la nostra « esistenza in Dio » (p. 256). La nostra vita empirica è cosí essa stessa la rivelazione d'un'altra vita. Ma questa è totalmente altra: è come la nebbia su d'una palude; non si mescola con essa. « Noi veniamo da un'universale negazione di tutti i predicati dell'essere a noi noto ed andiamo incontro ad una ugualmente universale, ma totalmente altra predicazione della nostra a noi ignota esistenza in Dio, del nuovo uomo che io non sono e che tuttavia è in me e che io non posso negare come il mio io esistenziale » (p. 274). Il Barth stesso riconosce che questa coesistenza del finito e dell'infinito nell'uomo è qualche cosa d'inesplicabile, anzi d'inesprimibile. Essa è per lui occasione ad una serie di paradossali amplificazioni retoriche, per mezzo delle quali vuole sostanzialmente esprimere questo: che nella nuova vita l'infinito abbraccia e nello stesso tempo annulla in sé tutte le distinzioni del finito. Esso entra nella nostra vita come un « radicalmente altro » (p. 258), ma vi entra circondando e penetrando tutto l'essere nostro. Tu pecchi, ma contro di lui; tu muori, ma entro la sua vita: il tuo no è un no per il suo sí. « La sua vita è sopra la vita e la morte, la sua bontà è sopra il bene e il male, il suo sí è sopra il sí e il no, il suo al di là è sopra l'al di là e l'al di qua. Perciò esso non sta con noi e non cade con noi, non vive con noi e non muore con noi, non ha ragione quando noi abbiamo ragione e non diventa errore quando noi siamo nell'errore, non trionfa nei nostri trionfi e non soggiace nelle nostre sconfitte. Esso vive potentemente la sua vita.

Perciò esso è la morte che adombra anche la culla e la vita che spira anche sui sepolcri. Perciò esso è la condanna anche d'un Francesco d'Assisi e l'assoluzione anche d'un Cesare Borgia. Perciò esso può fare di ogni sí umano un no e di ogni no un sí. Perciò esso è imperturbato, sia che noi andiamo verso il cielo o verso l'inferno. E tuttavia in questa infinita sua superiorità sopra tutto ciò che è nostro, esso è la nostra speranza, il nostro inviolabile rapporto con Dio, la nostra parte immortale... Solo per metafora il finito può essere contrapposto all'infinito come un secondo, un altro: solo per metafora la morte del nostro corpo può essere contrapposta alla vita dello spirito di Dio in noi. Nella realtà non intuibile non sta il finito di fronte all'infinito, ma è in esso assolutamente tolto ed anche fondato e in modo che appunto la sua negazione è anche la sua fondazione » (p. 271-272).

4. - In realtà si tratta qui della contrapposizione di due punti di vista che si escludono e che determinano due incompatibili concetti opposti della realtà. Finché stiamo dal punto di vista umano, solo questo mondo è reale; Dio è per noi l'irreale, l'impossibile. Ma dal punto di vista divino questo mondo è nell'essenza sua irrealtà, sorge per una specie di atto peccaminoso, che ne pregiudica anche il valore metafisico: quindi è una realtà che deve essere in principio superata ed abolita: ed anche questa negazione non è un atto storico che possa avvenire nel tempo, è anzi la cessazione del tempo, l'avvento dell'eternità.

Ciò che caratterizza il dualismo del Barth e gli dà un aspetto paradossale è che questi due punti di vista opposti non hanno alcun contatto, alcuna continuità: l'uno è il puro non essere dell'altro. « La vita e l'essere dell'al di là sono dal punto di vista dell'essere e della vita terrena solo morte e non essere, e per converso la vita e l'essere terreno sono dal punto di vista dell'al di là solo morte e non essere. Un passaggio, uno svolgimento, una salita, una costruzione dell'al di qua verso l'al di là sono per principio esclusi. Poiché ogni inizio terreno d'un tale movimento può per

l'al di là solo essere morte e non essere... La conoscenza, la risurrezione, Dio non sono una negazione condizionata, legata all'opposizione dell'al di qua e dell'al di là, ma la pura negazione, l'al di là dell'al di qua e dell'al di là, la negazione della negazione, la morte della nostra morte, il non essere del nostro non essere » (p. 117-118).

L'opposizione tra i due mondi è tale che non si può nemmeno parlare di opposizione come di un rapporto in cui entrambi persistono. L'opposizione, in cui li poniamo, non è ancora vera opposizione, perché è ancora coesistenza. L'opposizione vera esclude anche la coesistenza come opposti; quando l'al di là si leva, non solo esso nega l'al di qua, ma nega anche quell'opposizione in cui li poniamo dal punto di vista dell'al di qua, che è sempre ancora una continuità. Non vi è quindi un ponte, un passaggio. La nostra risurrezione vera non ha nulla da vedere con la coscienza d'una vita superiore, con le illusioni mistiche. « In quanto siamo qualcosa d'altro che "non noi", in quanto la morte di Cristo non getta la sua luce sulla nostra vita, noi stiamo ancora sempre dentro a questo mondo, fuori della pace con Dio... Nessun ponte spirituale conoscibile conduce dalla vecchia alla nuova possibilità di vita. Fino a tanto che noi siamo noi, siamo e restiamo nemici di Dio, naturalmente inclinati a odiare Dio e il prossimo, non cittadini ed eredi del regno dei cieli, ma dal fondo dell'essere nostro suoi avversari e suoi distruttori » (p. 141-142).

5. - Il mondo divino e tutto ciò che vi si riferisce debbono così essere compresi come una pura negazione di questo mondo. « La posizione del Creatore e l'eterno senso del creato è visibile solo nella negazione delle creature » (p. 62). L'A. condanna perciò ogni concetto positivo di Dio, ogni atteggiamento dell'uomo, che abbia l'aspetto d'un'affermazione del divino, d'una posizione religiosa. Noi crediamo di sapere ciò che diciamo quando diciamo « Dio ». Noi gli assegniamo il più alto posto nel nostro mondo: noi lo poniamo su d'una stessa linea con noi e con le cose. Noi

pensiamo che egli abbia bisogno di qualcuno e crediamo di mettere a posto i nostri rapporti con lui quando ordiniamo altri rapporti: noi ci spingiamo vicino a lui e lo attiriamo inconsideratamente vicino a noi. Noi osiamo atteggiarci a suoi confidenti, fautori, amministratori ed intermediari. Noi scambiamo l'eternità col tempo. Questo è il lato empio del nostro rapporto con Dio In fondo, in questo rapporto siamo noi che secretamente facciamo servire Dio a noi. Non si tratta di Dio, ma dei nostri bisogni, a cui Dio deve adattarsi. Il nostro orgoglio esige, oltre il resto, anche la conoscenza e l'accesso ad un mondo superiore. Il nostro agire vuole un fondamento piú profondo nell'al di là. Il nostro piacere di vivere vuole anche delle ore divote, vuole un prolungamento nell'eternità. Noi crediamo di porre Dio sul trono dei mondi e vi poniamo in realtà noi stessi; noi crediamo, giustifichiamo, adoriamo noi stessi: con tutti i segni della umiltà e della divozione, noi ci rivoltiamo in realtà contro Dio (p. 20). Tutti i concetti positivi del divino sono soltanto ambigue mescolanze del divino e dell'umano, degradazioni del divino, usurpazioni dell'uomo nel regno di Dio (p. 82-83).

Tutto in questa vita è sotto la legge del peccato; non vi è eccezione. La stessa religione, quando non è realizzata come un « no » finale, è empietà e follia: il Dio della religione è allora soltanto un idolo. Egli è degradato nella sfera della vita umana, diventa una personalità, una cosa accanto alle altre. In fondo è la natura che diventa Dio: questo spiega la perversione finale di ogni forma di religione che procede in questo senso (p. 24-27).

La religione, in quanto è quella sfera in cui viene alla coscienza la dualità dell'uomo e del divino e che sembra essere il concepimento della vita, appartiene ancora, come tale, alla sfera dell'umano e del relativo, della colpa e del peccato. Tutto ciò, che fa apparire l'uomo come privilegiato fra gli altri, è solo una maschera umana a cui Dio non guarda. Tutte le eccellenze come tutti i difetti umani sono qualche cosa d'indifferente per il rap-

porto dell'uomo con Dio. I sapienti, i santi, i giusti non sono tali dinanzi a Dio. Su questo punto l'A. accumula le negazioni piú esplicite (p. 29-39). Anzi la coscienza religiosa è come un atto sacrilego che vorrebbe oltrepassare la linea che separa l'uomo da Dio e quindi rappresenta anche il piú acuto stadio dell'opposizione: qui piú che mai l'uomo sente ciò che vi è di miserabile e di problematico nella sua vita e tutto l'essere suo ne è sconvolto: dal punto di vista terreno è l'angoscia umana nella sua forma piú tragica. Perché anche la religione come atto umano e terreno deve essere negata: essa è un segno, un indice, un rinvio a qualche cosa che è infinitamente al disopra di essa; ma per se, mentre s'illude di essere lo sforzo piú alto dell'uomo verso Dio, si rivela come una vanità insostenibile.

6. - Quindi le stesse opere della legge, della religione pratica, non hanno alcun valore. Le opere della legge parlano contro l'uomo carnale, non in favore di lui. Esse non gli danno alcuna sicurezza, alcuna quiete, alcuna discolpa. Esse sono una distruzione, non una posizione. Anche le opere della santità non fanno eccezione. Il rinnegamento di sé, che crede di essere ancora qualche cosa, non è che una suprema follia. Nessuna opera umana, anche la piú alta e spirituale, può avere qui valore. Anche l'ultimo grido dell'uomo verso Dio è ancora un atto che appartiene al mondo. Debolezza, carne e non spirito, umano e non divino, peccaminoso e non santo è anche il nostro gemere. Debolezza è il nostro attendere, anche se esso è pieno di pazienza e di fiducia. La sola forza nella nostra debolezza è Dio. Ma noi dobbiamo avere coscienza che mai, nemmeno con la piú energica negazione, potremo impadronirci di questa forza. Anche la via negativa della mistica è una falsa via come tutte le vie. « Via è soltanto la via, cioè Cristo » (p. 289).

Fin dalle prime pagine del suo libro quindi l'A., quando si chiede: « Vi sono dei santi, dei giusti dinanzi a Dio? » risponde risolutamente: Nessuno! I santi sono, come uomini, simili a tutti

gli altri uomini. « Non vi sono santi fra gli uomini; in quanto vogliono esserlo, non sono piú santi ». Anche le loro rampogne, le loro proteste, i loro lamenti appartengono al mondo, sono una luce artificiosa nella notte, non la luce del giorno! Questo vale anche di Paolo, l'apostolo del regno di Dio, vale di Geremia come di Lutero e di Kierkegaard, vale di S. Francesco come di Gesú Cristo. Gesú non abita fra i santi. Questa è la tragedia dei santi, che, mentre lottano per Dio, si mettono anch'essi contro. Ma cosí deve essere: perché anche i santi non devono mettersi al posto di Dio. I veri santi conoscono questa loro posizione tragica e paradossale. Essi sanno che cosa fanno quando si mettono da un punto di vista, sanno che non vi è un vero punto di vista e non si ritengono giustificati dalla loro vocazione. Essi sanno che la fede è fede solo in quanto non pretende ad alcuna verità psicologica e storica, ma è inesprimibile presenza di Dio. Essi non possono sottrarsi al paradosso di fare della loro fede una nuova realtà umana e mondana (p. 30-33).

7. - Tanto meno serve ad avvicinarsi a Dio il sapere. La certezza umana è un non sapere di fronte a ciò che qui deve sapersi. Dio si può intendere solo per mezzo di Dio; ogni preteso rapporto diretto con Dio lo spoglia della sua divinità, lo abbassa al livello del tempo e dell'uomo. Quindi anche sotto l'aspetto teoretico non vi è una vera preparazione religiosa; ogni vera preparazione è già condizionata dall'originario rapporto che si stabilisce fra l'uomo e Dio nell'atto della fede. L'A. si rivolge quindi ai maestri, ai rivelatori e chiede loro: Chi sei tu? Su che cosa fondi le tue pretese? Perché l'uomo possa ammaestrare l'uomo, bisogna che prima Dio abbia ammaestrato il maestro. Senza di questo anche la tua esperienza, il tuo entusiasmo, il tuo ragionamento è cosa di questo mondo; la tua pietà è una falsa pretensione. « Dio è una pura ideologia là dove Dio non è egli solo tutto, dove uomini, sia pure nel piú alto e nobile senso, vogliono essere qualche cosa e fare qualche cosa con Diò » (p. 48). Tu ti

separi dai tuoi fratelli come possessore dei secreti di Dio, forse anche con la buona intenzione di ammaestrarli, perché tu credi d'essere andato piú avanti di loro: ma appunto perciò tu non sai nulla dei secreti di Dio ed il tuo aiuto non vale nulla. Tu vedi l'altrui stoltezza come una stoltezza straniera e la tua stoltezza grida verso il cielo.

E lo stesso si deve dire dalla parte di colui che riceve l'ammaestramento. Bisogna, perche l'ammaestramento sia efficace, che Dio crei in noi un nuovo soggetto, si sostituisca in noi a noi stessi: anche se noi siamo dinanzi al piú terribile degli ammaestramenti, a quello che dà la morte. « L'uomo nuovo non vive per una diretta partecipazione intuitiva. Nemmeno là dove questa partecipazione ha luogo per il processo della morte d'un altro o dell'avvicinarsi della morte propria ». Anche Schopenhauer considera l'avvicinamento della morte, per esempio in chi muore sul patibolo, come un terribile ammaestramento, che apre all'uomo il senso ultimo delle cose. Ma lo stesso avviene, secondo il Barth, in quei rari casi in cui un uomo muore per un altro: una madre nel dare alla luce il figlio, il medico od un soldato od un missionario nell'esercizio della propria missione. Questo è il caso della morte di Gesú. Ma anche il piú profondo aspetto della grandezza umana, che in tali casi si rivela, non deve dare alla morte un valore che non può avere. Tutto questo non può essere che un simbolo del fatto che fonda l'uomo nuovo: tutto questo dipende da possibilità umane, mentre la salute è esclusiva opera di Dio.

8. - Il possesso della realtà divina non può quindi essere una conquista, un'opera umana: esso è un atto misterioso tanto quanto questa realtà stessa. La conversione per la fede è una crisi, un atto improvviso, senza connessione con gli atti o gli stati antecedenti. Considerata dal puro punto di vista umano, essa è una pura negazione: ma dal punto di vista divino è la sostituzione di un mondo ad un altro mondo, la sostituzione dell'essere

vero e sostanziale all'essere del mondo Il Barth accumula qui le sue negazioni retoriche. Non si tratta qui di porre al posto della morale ordinaria, positiva, una fede negativa, ascetica od altro: si tratta di vedere il vuoto della nostra vita, che pone in questione la sua intera struttura con tutte le sue formazioni antiche e recenti, la problematicità di ogni fare o non fare, anzi la problematicità della nostra problematicità, la morte anche della nostra sapienza circa la morte. La nostra vera esperienza religiosa è quella che non è piú esperienza, la nostra religione consiste nella soppressione della religione, la nostra legge è nell'eliminazione assoluta d'ogni sapere, d'ogni avere e d'ogni fare. Non resta piú niente di umano che voglia essere piú che il vuoto, che la piú insignificante delle parvenze, che polvere e cenere dinanzi a Dio, come tutto ciò che è nel mondo. La fede rimane come pura fede, senza pretendere ad alcun valore per sé (nemmeno come negazione), senza forza (nemmeno come umiltà), senza pretendere di essere una grandezza né dinanzi a Dio, né dinanzi agli uomini. Vista dal punto di vista umano, dal punto di vista della religione comune, è piuttosto l'insussistente, l'anarchia, il perfetto vuoto. La fede è il luogo dove Dio solo può sostenersi, dove tutto il resto, che non è Dio, scompare. « Una negazione, che persistesse come negazione accanto alla posizione, non sarebbe vera negazione: anch'essa deve alla sua volta essere negata » (p. 90). Lo stesso apostolo è un essere negativo. « L'uomo può essere qualche cosa per l'altro non in quanto vuole essere qualche cosa, per la sua ricchezza interiore, non per ciò che è, ma per ciò che non è, per la sua povertà, per tutto ciò nel suo essere che rinvia ad altro, che è sopra il suo orizzonte, al di là della sua forza. L'apostolo non è un uomo positivo, ma negativo, un uomo nel quale il vuoto diventa visibile. Lo spirito fa di lui un mezzo della grazia appunto in quanto egli non mira affatto ad essere qualche cosa di positivo » (p. 9).

Che cosa resta allora all'uomo? La coscienza di questo vuoto,

l'aspirazione, la speranza, il «grido verso Dio». «Dio non è un dato, un'intuizione, un oggetto: se ciò fosse, Dio non sarebbe Dio Nessun intuire dell'uomo nel regno di Dio, nessuna penetrazione di Dio nel mondo umano. Noi siamo gli uomini, per i quali, su tutta la linea del loro sapere, Dio è l'altro, lo straniero. E il nostro mondo, un mondo al quale tutta la sua totalità Dio è esteriore. Solo dal gemito delle creature e dal suo proprio gemito l'uomo può in questo mondo sapere, in quanto non gli sfugge la vanità del suo proprio essere, la relatività e l'angoscia di tutto ciò che è dato intuibile, oggettivo» (p. 301).

Appunto per ciò, in quanto negazione, Dio è il miracolo, il paradossale del mondo. La conversione a Dio è possibile solo per un atto che, appunto perché senza antecedenti e senza preparazione, è incomprensibile: è una crisi, è un miracolo. E tale deve essere perché in essa non agisce piú l'uomo, ma Dio. «Di fronte all'uomo, Dio è sempre qualche cosa di trascendente, di nuovo, di straniero qualche cosa che non è mai in suo possesso: chi dice Dio, dice miracolo. Ora l'uomo non ha per il miracolo alcun organo: ogni intendere umano cessa là dove comincia in Dio. Quando l'indirizzo spirituale prende la direzione verso Dio, prende la forma della fede, allora si realizza l'impossibile, il miracolo, il paradosso» (p. 96).

9. - La rivelazione religiosa non è quindi una notizia, un ammaestramento, ma la rivelazione d'un Dio totalmente altro, del quale l'uomo non può nulla sapere; è la penetrazione, nella nostra vita, d'una vita superiore inesprimibile. Dio è inconoscibile: la sua potenza liberatrice nel mondo si rivela come qualche cosa di paradossale e di contraddittorio. La fede è un atto divino, non umano, un'azione di Dio nell'uomo. Essa non è una verità accanto alle altre: anzi essa mette in questione tutte le verità umane: è in fondo una negazione, l'espressione d'una deficienza, d'una speranza. È una realtà profonda che viene dal nostro stesso interno: una rivelazione provocata (non prodotta) dall'espe-

rienza della nostra limitazione e delle nostre miserie. Non è uno svolgimento, una continuazione: è una vera creazione *ex nihilo* (p. 76), senza causa, senza condizioni, fondata solo in Dio. È perciò cosa ben diversa dalla bontà religiosa, dalla religiosità. « In riguardo alla fede il calore del sentimento, la forza delle convinzioni, il grado di moralità raggiunto sono sempre soltanto caratteri concomitanti, empirici e perciò non essenziali alla vera fede. Essi agiscono non come grandezze positive, ma come negazioni di altre grandezze, come gradi di un processo di eliminazione, per cui nell'al di qua è fatto posto all'al di là. Ma appunto perciò la fede non è mai identica con la divozione, fosse anche questa la piú pura. La divozione, come carattere della fede, è solo la negazione di altri caratteri mondani — e in primo luogo la negazione di sé. La fede vive da sé perché viene da Dio » (p. 15).

Perciò non è fondata nemmeno sulla ragione: anzi è la negazione della ragione come di tutto il resto. L'A. cita qui una energica pagina di Lutero (p. 120). La fede non ha quindi bisogno d'altro: è fondata in sé. « Non uno spirito, un entusiasmo, un'elevazione, un'esperienza, un'ora di Damasco ci conducono a saperci figli di Dio contro ogni evidenza intuitiva, ma lo spirito stesso che non è né razionale, né irrazionale, il Logos. Entusiasmi ed illuminazioni, ispirazioni ed intuizioni non sono necessarie. Beati quelli che vi partecipano, ma guai a noi se ci fondiamo su di essi e non avvertiamo che anch'essi sono qualche cosa di accessorio » (p. 282).

10. - Che cosa appartiene dunque all'uomo? La negazione. Ed ancora, questa non deve nemmeno essere intesa nel senso che essa abbia per sé un'efficacia, un valore costruttivo. Ma quando essa è diventata vera negazione, allora ha luogo la massima separazione fra l'uomo e Dio, allora è riconosciuta la distanza infinita che separa l'uomo da Dio — e con ciò è ristabilita la loro unità su di un piano superiore. Questa è la crisi dialettica della

vita religiosa. La suprema separazione di Dio e del mondo è anche la loro piú intima unificazione. Allora tutto viene come rinnovato e ricreato in Dio. la grazia, che accompagna il supremo annichilamento dell'uomo, ne è anche il rinnovamento: « chi perde l'anima sua per me, colui la ritroverà ». « Appunto nella negazione dell'antico soggetto, che noi conosciamo, si compie la fondazione del nuovo soggetto; nel non intuibile essere personale di Dio si compie la costituzione della personalità dell'uomo » (p. 127).

Quando l'uomo, in questo o quell'atteggiamento, urta realmente, esistenzialmente, definitivamente, chiarissimamente, inevitabilmente, irrevocabilmente nella domanda: « Chi sono io? », allora egli ama Dio. Perché il « tu » opposto, che costringe l'uomo a distinguere sé da se stesso, è Dio e quando l'uomo è costretto a contrapporsi cosí a se stesso, allora l'uomo è già stato penetrato dall'amore verso Dio... Certo quando cosí si accende l'amore di Dio, la possibilità religiosa diventa (consciamente o non) un evento nel tempo; ma non è questo fenomeno concomitante, che è essenziale; ciò che è essenziale è la risposta di Dio che viene udita, è la via inconcepibile da Dio all'uomo e dall'uomo a Dio, che è aperta e calcata; è la fondazione esistenziale della sua personalità, che egli raggiunge; è il senso eterno di tutte le possibilità umane, che a lui si rivela (p. 302-303).

Nell'atto della crisi si contrappongono recisamente i due mondi: il mondo del vecchio Adamo e il mondo del Cristo; quello è il mondo della morte, questo è il mondo della vita, questi due mondi si negano l'un l'altro; ma finché l'uomo rimane uomo, il nuovo mondo per lui non esiste; e quando egli ha oltrepassato la linea decisiva, quando ha ricevuto la grazia, il vecchio mondo per lui non esiste piú. Solo nel momento della crisi essi si contrappongono; ma questa contrapposizione è anche la loro unificazione; il vecchio mondo in essa scompare. « Solo nella luce del momento critico appare la individualità e invero nel compientesi movimento

dal vecchio al nuovo, dal qui al là, dall'eone che passa all'eone venturo... là dove era l'uomo caduto da Dio in Adamo, là trova di nuovo Iddio in Cristo, là s'incontrano e si staccano le due vie. Da una parte comincia il vecchio mondo empirico, dall'altra il nuovo mondo superiore all'intuizione, entrambi caratterizzati da un giudizio, che là è morte, qui è vita » (p. 142-143). Ma questa qualità è posta nello stesso tempo che la sua unità dialettica; il dualismo del vecchio mondo e del nuovo, dell'uomo e di Dio è un dualismo dialettico, che vien tolto nell'atto stesso che viene posto; il nuovo mondo reinvolge in sé l'antico e non vi è piú ritorno.

Questa crisi non è solo una pura realtà storica e psicologica, non inizia come tale una nuova storia: essa è una conversione radicale, che rigenera e dà un nuovo senso a ciò che non l'aveva; il nuovo è anche la profonda verità dell'antico. « Questa posizione critica vuol dire comprendere il mondo, vuol dire concepire l'umanità e la storia nella loro connessione profonda, relativa e in fondo priva di senso; ma nello stesso tempo nel loro senso come simbolo, testimonianza e ricordo di un tutt'altro mondo, di un tutt'altro uomo, d'una tutt'altra storia, come simbolo, testimonianza e ricordo di Dio » (p. 82).

11. - La crisi dialettica rigenera, riabilita il mondo; qui, dopo d'aver negato al mondo e ad ogni attività umana ogni realtà ed ogni valore, il Barth rinnega in fondo il suo dualismo fondamentale ed introduce nel mondo un processo storico della rivelazione, che, nonostante tutte le sue riserve e le sue attenuazioni, è inconciliabile con le sue premesse. La crisi, come si è veduto, è fuori del tempo, superiore alla storia, ma lascia una traccia nel tempo e nella storia: questa è la legge (la rivelazione positiva) « La legge è l'impronta lasciata dalla rivelazione divina nel tempo e nella vita..., il canale vuoto nel quale in altri tempi, in altre circostanze e per altri uomini passò l'acqua vivente della fede; un canale formato di concetti, d'intuizioni e di precetti, che tutti ricordano l'atteggiamento di altri uomini, che hanno una rivela-

zione, e sono gli abitanti di questo canale. Essi hanno una certa impressione del Dio vero, del Dio ignoto o nella forma d'una religione tradizionale o nella forma d'un'esperienza passata. Essi hanno in ciò un richiamo a Dio, alla crisi della nostra esistenza, al nuovo mondo, che è il limite del nostro mondo » (p. 40). Questi indirizzi, questi « canali » non hanno però alcun diritto, alcuna preminenza; la grazia di Dio scorre dove vuole; vi possono essere dei « pagani », ai quali parlano, meglio che ai fedeli, quell'inquietudine e quel richiamo. Spesso essi sono piú vicini a Dio. « La religione e le esperienze umane di un Dostojevskij stanno bene al pari di qualunque altra religione ed esperienza! Coloro che hanno la rivelazione, anche se questa è il Vangelo, non hanno nessun diritto di considerarli come abbisognanti d'una missione e di parlare con degnazione di soggetti bene disposti là dove forse vi son ben altre impressioni di Dio, che non quelle che abbiamo od avremo. Essi sono a se stessi la propria legge » (p. 42).

Non dobbiamo meravigliarci se spesso Dio si rivela indipendentemente da ogni preparazione umana; spesso questa preparazione sta « nella rinunzia completa ad ogni giustificazione umana, nella disperazione completa, nella rinunzia a tutte le illusioni religiose o morali, nell'abbandono di ogni speranza su questa terra e sotto questo cielo. Al di là di tutto ciò che i ben pensanti delle religioni gli concedono — un buon soggetto, un certo idealismo ecc. —, al di là di tutto ciò che l'europeo medio apprezza — la condotta, la maturità, la razza, la personalità, il carattere, ecc. — sta ciò che egli presenta a Dio e Dio paga con la vita eterna. Forse, come in Dostojevskij, non altro che l'uomo nell'ultima sua nudità: forse una grande miseria; forse nell'ora della morte un terrore dinanzi al grande segreto, una rivolta contro l'esistenza; forse qualche cosa d'altro ancora, di piú o di meglio, ma ciò non importa » (p. 43).

12. - Ad ogni modo per qualunque via si attui, resta nella realtà empirica, dopo la crisi, qualche cosa che serve agli altri.

I rivelatori sono come i punti storici, nei quali diventa visibile Dio. Ciò che vale in essi non è la preparazione, la costruzione storica, la particolarità, ma è l'esempio intuitivo dell'annichilamento dinanzi a Dio, è la vita immediata che in essi balza, in contrasto con tutta la realtà. « In quanto essi ci rinviano all'impossibile, a Dio, sono le prove che quest'impossibile è nel regno delle possibilità, certo non come una possibilità fra le altre — ed essi ne sono l'esempio intuitivo —, ma come la possibilità impossibile. Le rivelazioni di Dio, che essi hanno e custodiscono, che per questo mondo incapace di liberazione vi è pure una liberazione. Se ciò, che hanno e custodiscono, sia Mosè o Giovanni il Battista, Platone od il socialismo od anche solo la ragion pratica del buon senso comune, vi è in questo avere e custodire una vocazione, una promessa, una potenza evocatrice, un'offerta di una verità piú profonda » (p. 33).

Alla verità intrinseca può accompagnarsi, anzi si accompagna spesso la miseria esteriore; questa sola ci rinvia veramente a Dio. Quindi la rivelazione sembra sempre fallire; ma non fallisce mai. « Tutta l'empietà del corso della storia non muta per nulla il fatto che vi sono sempre e dappertutto in esso dei segni particolari, delle impressioni, delle porte aperte, che, vedute dal punto di vista di Dio, sono richiami alla penitenza, guide alla verità. La stessa insufficienza dei rivelatori di fronte alla rivelazione ci avverte sempre che solo Dio è vero, solo Dio è aiuto, giudice, liberazione, non l'uomo, non l'uomo d'oriente, né quello d'occidente, né il tedesco, né l'ebreo, né il pio, né l'eroe, né il saggio, né colui che aspetta, né colui che opera e nemmeno il superuomo, ma Dio stesso, Dio solo!... Il valore della rivelazione di Dio è indipendente dal corso della storia umana, anzi piú essa si manifesta come rivelazione appunto in ciò che quanto nel corso della storia è visibile come suo effetto, è sempre anche un mancare, un non agire. Là dove l'uomo si trova come lo descrive il salmo XXXI, quando alla luce di Dio egli non trova che la sua

impurità. quando non sa piú pensare ad altro sacrificio che al suo spirito angosciato, al suo cuore tormentato e spezzato, là veramente Dio appare come trionfatore. Resta dunque sopra il salire e il ricadere delle onde della storia, nonostante la miseria umana, anzi appunto nella miseria umana, la grandezza di Dio » (p. 54-55).

La rivelazione ha appunto per scopo di liberare l'uomo da tutte le sentimentalità della religione puramente umana, di metterlo dinanzi alla terribilità del mistero, all'abisso che vi è fra l'uomo e Dio, alla terribile rinunzia. Quando l'uomo ascolta la voce della storia, egli ascolta, dice K. Barth (p. 65), la voce che viene dalle tombe. Il Dio che si rivela nella storia è il Dio ignoto, il Dio che sovverte nel mondo anche la storia. Vi sono dei punti capitali nella storia; e sono dove la storia rinvia al di là di se stessa, dove ha luogo uno stupore, un orrore dinanzi alla storia stessa. Che cosa è che fa di Abramo un giusto? Di fronte agli uomini ciò: che dalle tenebre della storia, questo capo di beduini balza come una figura in cui splende una certa religiosità, una moralità piú pura, una grandezza eroica. Ma non in questo sta il suo vero valore religioso. Esso consiste in ciò che la sua religiosità puramente umana ci lascia indovinare qualche cosa di piú che umano, un mistero, un contatto con Dio. L'A. paragona le opere dei giusti all'ombra (p. 94): essa non è la luce, ma ci fa concludere alla luce. Ciò che vi è di veramente religioso in un uomo non è visibile: Dio solo lo vede.

L'eroe religioso è quindi sempre, come tale, qualche cosa di negativo. Ciò che gli dà un posto positivo nella storia è il suo valore umano, non il suo valore religioso; e il giudizio sul valore umano è un giudizio che ha luogo solo da parte degli uomini, che non riflette Dio. Esso è al piú un segno, un riflesso, che ha valore non di realtà, ma di testimonianza. Non è la sua eccellenza psicologica e storica che può creare una tradizione. « Tutto ciò che è e può essere veramente segno, deve rinviarci ad altro che

eternamente antecede ed eternamente trascende il segno ». L'eccellenza psicologica e storica è qualche cosa che consegue alla vera santità, non l'antecede; è il solco che la santità lascia nel mondo. Ma questo solco è solo un segno che chiama; esso non ha per sé valore; ed anzi può diventare una maledizione quando vuole sostituirsi a ciò di cui è il segno.

Il vero giudizio giudica l'uomo secondo l'atto invisibile della fede, non secondo le esteriorità umane. « Esso può con tranquillità spassionata, sebbene non senza una certa commozione, rallegrarsi di ogni vera grandezza umana, di ogni fedeltà, di ogni eroismo, di ogni bellezza spirituale, di ogni importanza storica d'un uomo, ma non lo giudica in ultimo secondo questo, bensí secondo la sua fede che in tutto ciò si rende visibile; e con ciò lo giudica piú giustamente che la giustizia umana con le sue lodi. Ma può anche con tranquillità spassionata e non senza un sorriso di compatimento, dolersi della sua egualmente umana servitú al peccato, di tutto ciò che di pagano, di duro, di irreligioso, di bassamente animale vi può essere in un uomo, ma non lo giudica secondo questo, bensí secondo la sua fede, che anche attraverso tutto questo può essere visibile, e con ciò lo giudica piú giustamente che ogni diretta condanna umana » (p. 98).

13. - In conclusione anche l'A. non può esimersi dall'attribuire un certo valore religioso alla preparazione storica della religione. Questa giustifica anche la storia della Genesi. Essa ci dà una storia di ciò che è sopra la storia, perché per essa questo elemento non storico è essenza e contenuto dell'elemento storico ed essa offre l'elemento storico solo come testimonianza dell'elemento non storico. La storia ha un solo e unico tema: là dove questo non è già originariamente nella storia, là non vi è storia. Ma questo può essere il vantaggio della storia: che in essa l'elemento non storico sia colto e riceva voce umana. È un fatto non abbastanza considerato che l'uomo religioso, il pensiero religioso, l'atteggiamento religioso sono realtà storiche, le quali ricorrono

sempre di nuovo ed in molteplici forme, sempre gravi, venerabili, imponenti. Noi possiamo esercitare una critica relativa circa i molteplici fenomeni religiosi, ma dinanzi alla religione dobbiamo sempre restare muti, con un relativo riconoscimento. Perché fra tutte le possibilità umane essa è la piú profonda, la piú pura, la piú viva. La religione è la possibilità umana di ricevere e conservare un'impressione della rivelazione divina; di foggiare, di rivivere, di trasformare nelle forme instabili della coscienza umana e delle creazioni umane il volgersi del vecchio uomo al nuovo; di iniziare e di esporre, consciamente ed inconsciamente, un atteggiamento corrispondente all'azione di Dio sull'uomo e perciò avente la virtú di prepararla, di accompagnarla, di seguirla. Come tale la religione è una grandezza, ma una grandezza ambigua, che sta fra cielo e terra, che oscilla fra la piú alta promessa e la piú alta problematicità. Essa sembra essere, quanto alle sue pretese, al suo contenuto ricercato ed affermato, un nuovo mondo, una presenza di Dio, una nuova vita. Come tale, ha evidentemente anche la rivelazione il suo non intuibile fondamento in Dio e in ciò ogni riconoscimento ed ogni difesa della religione ha il suo relativo diritto. Ma come possibilità umana, come realtà storica, quanto alla sua totale immersione nel mondo umano, quanto alla sua forma psicologica e sociale adombrante in sé il suo contenuto eterno, essa fa parte ancora del vecchio mondo, è ancora nell'ombra del peccato e della morte. A questo doppio aspetto della religione non vi è modo di sfuggire per nessuno, né per le piú umili né per le piú alte esperienze religiose. Anche il chiostro appartiene, con le sue regole, a questo mondo. Questo vale anche per le sette: anzi la loro presunzione è maggiore e percio piú condannabile. « Meglio con le chiese nell'inferno che con i pietisti di alto e basso rango in un cielo che non esiste! » (p. 323). Anche il Gesú storico è nato da donna ed è caduto sotto la legge comune. Ogni nostra assicurazione che noi intendiamo questo punto cosí o cosí non vale a salvare questa o quella religione

storica da tale ambiguità, a sottrarla da questo malinteso, ad assicurarle la superiorità. La religione deve in ogni suo aspetto intuibile e storico essere considerata come un fenomeno del mondo umano e perciò negata. Ogni valore che spetti alla religione entro questo mondo non deve velare in noi la convinzione che ogni pretesa sua a raggiungere l'assoluto, il trascendente, è vana. Positivamente si può dire della religione solo questo, che in essa, come nella possibilità umana piú profonda, piú delicata e piú pura, il mondo umano raggiunge il suo vertice. In essa vengono per la prima volta alla luce la caduta dell'uomo e la sua miseria; e con essa la necessità della conversione. « Prima io ero libero (dice Lutero) e andavo di notte senza lanterna: ora, dopo la rivelazione, io ho una coscienza e prendo di notte una lanterna. La rivelazione di Dio mi ha rivelato la mia mala coscienza ». Questo è il valore del lato soggettivo, umano del rapporto con Dio!

Perciò il Barth ammette anche nella chiesa un aspetto divino, per cui è comunione dei peccatori aspiranti al perdono. Come tale essa è una chiesa invisibile; ma giustifica la visibile. Questa però deve sempre tener presente di essere come il luogo in cui l'uomo è avviato alla riconciliazione con Dio; essa deve tener viva l'inquietudine dell'uomo e per mezzo di essa rinviarlo a Dio.

Cosí si forma nell'umanità una tradizione di santità, che è come un filo rosso che accompagna tutta la storia. La storia è un conflitto di potenze cieche senza direzione e senza senso; ma l'empietà della storia non toglie che vi siano sempre e dappertutto in essa dei richiami divini alla penitenza ed alla santità. Cosí il nostro mondo può servire come segno, come simbolo, che ci rinvia verso il mondo delle cose eterne. Ed il vero valore dei fatti religiosi sta non tanto in ciò che sono, quanto in quello che ci lasciano indovinare. Le loro vie seguono ancora sempre le vie della vita; ma hanno valore perché ci rinviano alla via della morte.

14. - Con questo è aperta la strada all'universalismo piú dichiarato. Non è necessario appartenere ad alcuna chiesa, riconoscere alcuna rivelazione. « Se gli eredi del regno dei cieli sono tali non per la rivelazione, ma per la fede, non per dati processi e stati storico-psicologici, ma per la grazia, è chiaro che l'appartenere al numero di questi eletti non è determinato dall'appartenere ad un Israele storico, dal partecipare ad una qualunque tradizione storica. La grazia di Dio può condurre a ciò che è fine della rivelazione anche attraverso ad altre connessioni psicologico-storiche. Con ciò è tolto evidentemente ogni settarismo, grande o piccolo. La parola, che è rivolta, per la grazia, ad Adamo e che da Adamo è accolta per la fede, non soffre alcuna restrizione esoterica, vale per ogni creatura che ha volto umano ». Quindi Cristo è morto per tutti, fedeli e non fedeli. L'esempio suo può essere stato ed essere efficace solo per una limitata parte dell'umanità; ma ciò che vi è in lui veramente di liberatore e di divino è l'atto stesso della « crisi », l'unione con Dio; e questo vale ed agisce, indipendentemente dalla conoscenza del Gesú storico, in tutti gli uomini. « Anche le nostre piú alte esperienze del Gesú crocifisso appartengono sempre ancora alle cose che Gesú ha lasciato da parte per morire. Quindi l'assenza di esperienze della croce di Gesú, che può aver luogo in zone e generazioni lontane, nel tempo, non ha essenziale importanza nel senso d'una limitazione del valore della sua morte ad una cerchia storicamente imitabile. Coloro che non videro Cristo secondo la carne e non stanno con lui in alcun rapporto psicologico sono tuttavia anch'essi riconciliati con Dio in lui, come tutti gli altri » (p. 137).

Dal punto di vista esposto tutta la storia è rivelazione, è simbolo della verità eterna della liberazione (p. 70). Ma solo in Cristo, secondo il Barth, abbiamo avuto la rivelazione piena e perfetta. Qui l'A. procede dogmaticamente. Egli fa appello alla fede in Gesú come ad una constatazione intuitiva che si impone da sé,

che non ha antecedenti, preparazione ecc. Anche Cristo, l'A. lo riconosce, è una realtà di questo mondo, ma una realtà che ci rinvia all'eterno, una realtà piena di Dio. In lui risiede quel punto della storia, in cui il regno di Dio ci è piú vicino; cosí vicino, che la fede in esso ci si impone come una necessità (p. 79). Ma anche Cristo parla a noi essenzialmente solo nella sua negazione, nella sua morte; solo sulla croce egli è stato il nostro salvatore, perché solo nel piú profondo della miseria ha conseguito quell'unione perfetta con Dio, che risplende ancora dinanzi a noi come esempio (p. 80). « Un cristianesimo che non si risolvesse in una pura e semplice escatologia, non avrebbe piú niente di comune con Cristo » (p. 298). L'unicità di Gesú nella storia è un riflesso della unicità e della personalità di Dio. Con ciò l'A. si apre anche la via a qualificare Gesú come un essere che — al pari dell'atto divino — non solo è superiore alla realtà naturale, ma è con essa in contrasto, paradossale, problematico; egli è il « non determinabile » (p. 261). Questa è una concessione all'abito teologico. Ma nel resto il Barth con perfetta coerenza nega ogni importanza all'elemento terreno di Gesú; ciò che vi è in lui di divino è la sua miseria e la sua morte. « Gesú ci ha giustificati attraverso l'inferno della sua perfetta solidarietà con ogni peccato, con ogni debolezza, con ogni miseria della carne, nel secreto della sua puramente negativa grandezza, nell'oscuramento di tutte le sue luci (eroe, profeta, taumaturgo) che umanamente risplendono, nell'assoluta miseria della sua morte sulla croce » (p. 80). Il dire che Gesú è stato uomo e Dio vuol dire che, prima della sua unione con Dio, ha concentrato in sé tutta la miseria umana, anche il peccato. Perciò il Barth non lascia sussistere nulla della sua grandezza puramente terrena, non la sua impeccabilità, non la sua predicazione del regno dei cieli, non il suo sermone sulla montagna, non la sua morte sulla croce; fu in fin dei conti un sognatore che morí disperato sul patibolo. Ma questa profonda miseria dell'umanità di Cristo ha un altro aspetto invisibile all'occhio terreno; ap-

punto perché in lui la miseria umana andò fino al limite, in lui ebbe luogo la conversione, l'abbandono in Dio, la trasfigurazione della carne nello spirito. Per questo appunto egli è rimasto il nostro esempio e il nostro simbolo. Tutto ciò che in Gesú si celebra vale soltanto in quanto è stato illuminato dalla sua morte; « il regno di Dio comincia solo al di là della croce ». E noi possiamo dire che è morto per noi in quanto il suo supplizio è principio di conoscenza del nostro morire, in quanto nell'esempio di quella morte noi, creature rivolte contro Dio, impariamo che il nostro compito e il nostro destino è di riconciliarci, nella miseria e nel dolore, con Dio.

Con questa cristologia si accorda anche l'interpretazione delle Scritture Il Barth vede ciò che hanno di interessante le Scritture nel loro senso spirituale, nella loro azione spirituale su di noi; il loro contenuto storico gli è quindi indifferente; ciò nondimeno egli è ostile alla critica storica, analitica, che distrugge la realtà storica del passato (p 123-124, 148-150). Il vero Cristo non è per lui il semplice Gesú dei sinottici, è il Cristo metafisico di Paolo. La teologia dialettica vede con favore le tendenze dell'ermeneutica piú recente le quali derivano i particolari della narrazione (anche nella passione) dalle esigenze del culto e cosí accentuano, a spese della realtà storica del Cristo, la sua realtà mistica. La divinità di Gesú non è nell'infusione d'una misteriosa natura divina nell'uomo Gesú; i dogmi cristiani sono miti. Noi chiamiamo Dio Gesú perché in lui ci è rivelato con chiarezza e sicurezza unica il divino.

Si capisce che con ciò il senso letterale è in fondo abbandonato. Si veda p. es ciò che l'A. dice sulla risurrezione di Gesú. La sua risurrezione dai morti è la rivelazione in lui della invisibile potenza di Dio. Questa rivelazione è il limite della storia umana di Gesú, non è piú un fatto storico, umano, fisico, ma il fatto superiore alla storia, a cui rinvia tutta la storia di Gesú. Se fosse un fatto umano, fisico, Gesú avrebbe dovuto ancora una volta morire per abbandonare questa sua realtà terrena sublimata, che

innanzi a Dio è ancora sempre cenere e peccato. Il Barth respinge energicamente questa pretesa esistenza iperfisica di Gesú, che sarebbe sempre ancora mondo, storia, miseria. La risurrezione di Gesú è un fatto tutto spirituale; l'uomo risuscitato lascia dietro a sé il mondo e il tempo: ed anche noi siamo destinati a risuscitare come il Cristo (p. 183-187).

15. - La teologia di Karl Barth è un'energica reazione contro ogni forma di materializzazione della vita religiosa, ma anche e piú una energica reazione contro il dottrinarismo e lo storicismo teologico. Contro quest'ultimo giustamente egli accentua che i dati storici nella storia e nella letteratura religiosa non sono fine a sé; essi debbono essere solo il punto di partenza d'una riflessione speculativa, che, partendo da un punto di vista piú alto, deve penetrare ed appropriarsi il nucleo vivente del documento dottrinale o storico. Perciò ben venga la critica storica; ma essa non basta: in ciò il Barth ha ragione. Tuttavia l'interpretazione speculativa dei dati storici non esclude che *in un primo momento* essi abbiano importanza per il loro semplice valore storico. Che per esempio, prima di interpretare misticamente la risurrezione, sia necessario indagare quale sia stata la realtà storica che diede occasione a questa credenza; questo è un problema che sta da sé e conserva per sé tutto il suo valore. Ora il Barth ha grandemente torto di negligere e quasi di sprezzare questo aspetto del problema, che, se non è l'aspetto essenziale, ha tuttavia un'importanza fondamentale. Ed egli lo neglige in quanto lo confonde con lo stesso problema speculativo. « La mia presupposizione, quando mi accostai al problema di Paolo, è che egli abbia avuto, rispetto alla distinzione dell'eterno e del terreno, la stessa chiara e recisa visione che io ho » (p. XIII). Ora questo vuol dire accettare tutte le particolarità di Paolo, trovarle in tutti i pensieri di Paolo senza lasciare nessun residuo che non sia compreso ed accettato. Mentre i commenti della scuola storica si estendono unilateralmente sulle spiegazioni storiche e cercano di ricondurre questo o quel mo-

mento del pensiero di Paolo alla teologia farisaica, all'ellenismo ecc., lasciando da parte, come ad essi non pertinente, ciò che vi è di vivo e di eterno in esso, Karl Barth si pone all'estremo opposto: tutto è per lui vivo ed eterno, anche ciò che ripugna alla nostra ragione od è un'irrilevante accidentalità storica; anche se noi non comprendiamo tutto, verrà un'esegesi che spiegherà tutto (p. XV). Ciò posto, non è meraviglia che il Barth faccia in certo modo propria la teoria dell'ispirazione (p. XX-XXVI); il che non esclude che anch'egli non vi resti poi infedele; interpretare Paolo vuol dire per lui « imparare a veder anche al di là di Paolo »; il che si ottiene solo cercando di vedere in Paolo piú profondamente che sia possibile. Del resto egli finisce, nelle ultime pagine (p. 516-517) per gettare a mare anche Paolo. Paolo e le Scritture finiscono per essere per lui non un problema, ma un pretesto; nel suo commento egli fa dire all'apostolo tutto ciò che egli vuole; la teoria della predestinazione di Paolo, di Agostino e dei riformatori è da lui torta in tutt'altro senso; le teorie escatologiche dei Vangeli e di Paolo sono interpretate simbolicamente. Ora è piú che certo che per Gesú, come per Paolo, esse erano verità letterali, non simboli; Gesú visse certamente nell'attesa di questo « spettacolo grossolano, brutale, teatrale » (p. 484).

16. - Ma quale è la visione speculativa che Karl Barth pretende ricavare da un'interpretazione letterale di Paolo? È l'intuizione del dualismo fondamentale di Dio e del mondo: da una parte il mondo come vanità assoluta, dall'altra Dio come sola vera realtà. È la visione comune a tanti mistici ed a tanti filosofi dell'Occidente e dell'Oriente; dualismo che il Barth chiama dialettico, perché è una dualità che dovrebbe essere tolta nell'atto che è posta. In realtà è un vero dualismo metafisico; perché se nella liberazione è tolta la realtà del mondo e non resta che l'unità divina, nel mondo nostro attuale (il solo che noi conosciamo) persiste sempre l'opposizione fra Dio e il mondo.

Certamente per il Barth Dio è la sola vera realtà, che sta sotto

anche alle apparenze del mondo. Dio è la vita, è la libertà (che è la necessità divina in noi); perciò noi siamo non servi, ma figli di Dio. Come potrei io essere spirito dello spirito, se l'abisso fra il qui e il là non fosse originariamente colmato; se io non fossi originariamente partecipe della verità e figlio di Dio? (p. 279-280). Dio è la negazione del mondo e il mondo la negazione di Dio; ma Dio è solo la negazione d'una negazione; il che non può dirsi del mondo.

Non vi sono, per principio, opere dell'uomo che per via del loro valore possano illudersi di contare come qualche cosa dinanzi a Dio. Tutte le possibilità dell'uomo stanno interamente nelle mani di Dio. Il Barth accetta la predestinazione piú assoluta. Come avviene che vi sono uomini (si chiede l'A.) che pure hanno conosciuto la verità? Essi erano uomini come gli altri. Ma su di essi era scesa la grazia. « È questa mistica intuizione, estasi, opera mirabile di uomini particolarmente dotati o diretti? È questa esperienza di anime pure, scoperta di spiriti profondi, conquista di ferree volontà, premio di preghiere interiori? Niente di tutto questo; perché altri sono stati piú puri, piú profondi, piú energici, piú interiori e Dio non ha parlato con essi. Ciò che l'uomo apporta non ha importanza; ciò è dinanzi a Dio come se non fosse. Chi è stato scelto da Dio non potrà mai dire che egli ha scelto Dio » (p. 34-35).

Questa realtà assoluta di Dio, di fronte alla quale scompare ogni realtà delle creature, ha certamente la sua verità profonda in ciò che Dio è il limite ideale della perfezione, l'inconoscibile, l'inesprimibile, che può essere adeguatamente designato solo per mezzo di negazioni. Tuttavia questa realtà assoluta può avere per noi un senso solo in quanto è un potenziamento infinito della realtà finita delle creature; tolta questa, è — per noi — tolto ogni senso anche al suo potenziamento: ed allora tutte le affermazioni sul divino e il libro stesso del Barth non sarebbero piú che un vaniloquio inutile. La predestinazione divina non è che la neces-

sità divina in noi; ma egli identifica poi questa necessità divina in noi con la nostra libertà; tolto il senso nostro, creaturale, della libertà, come potremo ancora parlare di predestinazione divina? Vi sono pure nel mondo delle traccie di bellezza, di bontà ecc., che noi riconduciamo a Dio come al loro principio assoluto, che non è bellezza, non è bontà ecc. Ma senza il sussidio di questa traccia come avremmo potuto noi elevarci a quella distinzione di valore, che è il fondamento dell'affermazione dello stesso loro potenziamento assoluto in Dio?

Del resto si è veduto che il Barth stesso ammette la presenza nel mondo di principî di rigenerazione, di traccie di bontà, di « canali », che hanno un valore e tuttavia sono attività che si esplicano nel mondo. Come si spiega questo loro valore? L'A. non si stanca di ripetere che fra le opere dell'uomo e quelle di Dio vi è un abisso. Tutto ciò che è cultura, attività intellettuale o morale è vanità; la vita vera comincia solo con la morte, con la cessazione completa di ogni essere, avere ed agire umano. Ma un dualismo cosí rigidamente inteso svaluterebbe allora la morale, che è in grandissima parte un intreccio di rapporti puramente umani. E come potrebbe ancora esplicarsi nel mondo la stessa azione divina? Essa entra, dice il Barth, perpendicolarmente come un miracolo, come una creazione; niente di ciò che è liberazione può aver luogo sulla terra, nel mondo. Ma questo è solo una metafora; come sono imagini retoriche il divenire storico del non storico, la possibilità dell'impossibile ecc. In realtà vi sono già qui preparazioni, traccie, presentimenti dell'azione di Dio; se Dio non fosse già — per noi — in qualche modo presente nel mondo, noi non lo ritroveremmo mai. Il Barth deve perciò ammettere l'esistenza, nel mondo, di questi gradi di liberazione e quindi la presenza di Dio nel mondo; il che non è conciliabile col suo dualismo dialettico che a prezzo d'una contraddizione che nessuna metafora può togliere.

17. - Ma la massima delle contraddizioni è la riserva fi-

nale, secondo la quale la creazione divina (la grazia) non può diventare fatto umano, storia ecc., ma può entrare nel mondo come direzione verso Dio. Tutte le energiche negazioni, con le quali il Barth esclude che questo mondo possa in qualche modo venir « elevato, confermato, trasfigurato » (p. 86), sono messe da parte. La fede, penetrando come un attimo d'eternità nella vita, la ricrea, le infonde una nuova vita, rispetto a cui la nostra vita è solo « pseudovita » (p. 292). Ma come dobbiamo concepire questa nuova vita potenziata? È difficile ricavare dalle divagazioni retoriche dell'A. un senso ragionevole qualunque Questa nuova vita santificata è dall'A. in qualche parte identificata con l'attività morale: ma ciò non muta il senso, perché questa è contraddistinta solo dal carattere formale del riferimento a Dio. Questo sacrifizio di sé a Dio è il solo bene morale: il resto è male, « fosse anche la purezza e la santità d'una vergine martire ». In ogni modo è una realizzazione storica ed intuitiva della fede, che succede nell'uomo alla crisi. Quando la crisi è superata, allora tutto nella vita diventa segno, rinvia all'altro mondo: il mondo umano diventa un'analogia del divino: allora è possibile un certo apprezzamento di questa vita, che viene stabilmente orientata verso Dio e la negazione, ed acquista così un nuovo senso (p. 23). Questo è quanto viene espresso chiaramente nel passo seguente: « la possibilità che la volontà di Dio si compia sulla terra negli uomini e per gli uomini, la possibilità quindi che una vita umana santificata si realizzi come tale storicamente ed intuitivamente, che l'infinito abbracci il finito, questa possibilità non solo non dev'essere contestata, ma deve, dal punto di vista della grazia, essere affermata come l'ultima e definitiva possibilità, che deve essere attesa con impazienza ardente... Ma intendiamoci bene (aggiunge subito dopo l'A.): questa possibilità è la possibilità dell'impossibile, questo divenire è il divenire storico del non storico, questa rivelazione è la rivelazione dell'eterno secreto, questa intuizione è l'intuizione del non intuibile » (p. 205). Ora questo, se può avere un senso,

vuol dire soltanto: anche dopo la crisi la vita umana conserva tutte le sue possibilità con la sola differenza che è convertito il segno algebrico: la vita umana è liberata dall'Eros che è l'anima del mondo ed è posta sotto il segno positivo dell'amor di Dio. Ma l'A. non ci dice in qual modo ci sia possibile pensare che la vita continui ad essere nel mondo e simultaneamente non sia piú nel mondo.

Quest'unione del terreno e dell'eterno, anche sotto le apparenze paradossali di cui il Barth ama rivestirla, è solo una contraddizione assurda. In realtà il terreno e l'eterno sono già uniti in questa vita: ma il terreno non è piú soltanto terreno e l'eterno non è ancora l'eterno nella sua purezza. Dire che l'eterno si manifesta nel tempo e che l'istante è solo un atomo d'eternità, è solo un rinnegare il senso della parola « eterno » e il valore che essa ha per la ragione. Ma allora a che ostinarsi a parlare il linguaggio della ragione — il solo che sia a noi, ora, accessibile e comprensibile?

D'altra parte quale è il carattere formale di questa nuova vita? Il Barth dice: è la direzione verso Dio, l'amore verso Dio. Ma questo non ha nessun senso preciso: chi può dire di conoscere Dio e chi può dire di amare Dio? Nessuno ama Dio! « L'amore verso Dio (dice il Barth stesso) non è una possibilità della vita umana » (p. 302). L'amor di Dio è qualche cosa di cosí generico, che non riesce a fondare nessun indirizzo. Infatti il Barth non può indicarne nessuno. Egli dice della nuova vita: tutte le possibilità sono aperte, la carità come la guerra ecc. Questo vuol dire: tutta la vita umana può restare quella di prima: solo è posta sotto il segno dell'amor di Dio. Ma quali sono le vie di Dio?

E del resto quale valore avrebbe ancora la vita, intesa dal punto di vista d'un cosí fatuo ottimismo? Non è l'amor di Dio, ma è il dolore e la miseria inseparabili dalla vita, è « il gemito di tutto ciò che è creato », che ci apre gli occhi e può imporci una reale e radicale conversione di tutti i nostri giudizi sulle cose

della vita. Con lo sparire dell'opposizione del dolore — e specialmente del dolore veduto che è il piú inconsolabile — sparirebbe anche il movente piú energico ed essenziale della volontà morale: che non è l'amore del bene, ma l'odio del male.

DEL CONFLITTO TRA RELIGIONE E FILOSOFIA

Ogni concezione che attribuisca alla religione una funzione specifica e non la riduca ad un attività sussidiaria della moralità o della vita in genere, deve riconoscere che la religione e la filosofia non sono se non due gradi o manifestazioni diverse di un'attività unica, la quale può essere chiamata genericamente, in un piú largo senso, « religione ». Questi due gradi si differenziano essenzialmente pel diverso carattere della concezione teoretica rispettiva: nel primo, che potremo dire « religione » in senso stretto, questa è in prevalenza concezione immaginativa, estetica; nel secondo, che è detto filosofia, è in gran parte costruzione razionale, sistema logico. A questa differenza fondamentale si riannodano poi differenze secondarie: la religione (in senso stretto) è generalmente fondata su d'una tradizione, si esplica in una vita collettiva ecc.; mentre la filosofia è in maggior grado creazione personale, è vissuta individualmente ecc. Le forme intermedie (religioni filosofiche, sette teosofiche, « scuole » di filosofi greci ecc.) confermano questa distinzione di grado: la caratterizzazione nominale è il piú delle volte applicata in base a differenze esteriori, non essenziali. Di qui si può comprendere ancora perché la parola « filosofia » venga generalmente usata a designare il lato teoretico (un'astrazione il piú delle volte) di quell'attività che nella sua totalità soltanto dovrebbe aver diritto a questo nome.

Ciò posto, come accade che la storia ci presenta un conflitto incessante della filosofia con la religione, e che questo conflitto persiste ancora attualmente nonostante replicati tentativi di conciliazione, come un'insanabile contraddizione interiore dello spirito? La ragione di questo conflitto sta tuttavia nella stessa affinità, anzi identità di natura della filosofia e della religione: vano è sperare che questa lotta abbia fine un giorno, perché essa è lotta delle forme superiori della vita religiosa contro le forme tradizionali ed antiche. Questo ci apparirà chiaramente se noi prendiamo a considerare alquanto piú da vicino il processo dell'evoluzione religiosa nei suoi momenti essenziali.

Ogni forma particolare della vita religiosa è sempre ai suoi inizi la creazione e la vita d'un'individualità geniale; la religione come fatto storico è il risultato d'una tradizione geniale in cui ogni simbolo rappresenta il ricordo d'un'intuizione religiosa, anche se esso, come le opere d'arte d'una civiltà remota, non contenga piú nulla che ne rievochi alla mente nostra il senso primitivo. Dalle individualità creatrici la vita religiosa si diffonde appresso in una cerchia sempre piú vasta per quel medesimo processo di imitazione che ricorre in tutte le forme della vita sociale e che solo rende possibile l'iniziazione della moltitudine ad una vita superiore. Ma questa espansione della vita religiosa è inseparabile da una specie di degradazione, che noi diremo il *paganizzamento* della religione. Esso consiste in ciò che l'imitazione propaga il simbolo della vita religiosa superiore, ma non può, per l'inferiorità mentale del soggetto, ridestarvi la vita interiore corrispondente: onde, o si ha la trasmissione pura e semplice del simbolo, o, come il piú delle volte accade, il simbolo passa a coprire forme inferiori e preesistenti della vita religiosa, le quali continuano a vivere sotto la nuova forma senza un'elevazione sensibile. Il paganizzamento del cristianesimo nei primi secoli dell'èra, il passaggio di concezioni ed usanze proprie del politeismo germanico nel cristianesimo medievale, le degenerazioni teistiche e po-

liteistiche del buddismo, ci danno esempi numerosi di questa degenerazione che accompagna l'estensione dei simboli religiosi. Tra di essi ricordiamo in primo luogo le divinizzazioni degli eroi religiosi. Budda concepí la sua missione come qualche cosa di puramente umano e non volle che i suoi seguaci avessero altro oggetto di venerazione che la dottrina da lui predicata: ciò non impedí che la fede popolare ne facesse un dio e ne intessesse di miracoli la vita. Anch'egli è disceso volontariamente dal cielo e si è incarnato nel seno d'una vergine: segni miracolosi ne accompagnano la concezione e la nascita. Un vecchio eremita è tratto da questi segni verso la città ov'è nato, profetizza la sua futura missione e si duole di non poter piú vedere quei tempi. Il giovane Budda sorpassa in eccellenza tutti gli uomini ed insegna ai suoi stessi maestri; la sua predicazione è preceduta dalla tentazione per opera del demonio, Mara. Anche la sua morte è accompagnata da prodigi: anche Budda risorge per un momento onde mostrarsi ancora ad un suo discepolo. Ricordiamo in secondo luogo il rifiorire del politeismo nelle religioni superiori. Nel buddismo, p. es., gli antichi dèi vedici sono conservati ed accolti nel cielo buddistico, sebbene degradati e sottoposti a Budda, anzi agli innumerevoli Budda e Bodisattva. Il Budda stesso è circondato dalla coorte degli innumerevoli Budda passati e futuri: ed anche nel buddismo il bisogno d'un culto personale sa farsi strada nel culto di Maitreya (il benigno), che è il Budda venturo. Appena occorre ricordare come la chiesa tibetana creda di avere un'incarnazione sempre presente del Budda nel suo pontefice, il Dalai-Lama. Cosí nella chiesa cristiana gli dèi del paganesimo sono riconosciuti dai padri della chiesa, ma come demonî; ed il loro posto è preso dagli angeli. Il fiorente culto degli eroi, che era la parte essenziale del culto popolare antico, si continua con la venerazione dei santi e dei martiri che hanno lo stesso posto anche nel cristianesimo popolare attuale: la sostituzione è chiara nel piú alto grado in alcuni casi, nei quali non si fece che sovrapporre, in qualche

santuario o luogo sacro, al culto d'un dio o d'un eroe quello d'un eroe cristiano. Ricordiamo infine la degradazione del simbolo pratico ad un materialismo magico, teurgico. Il battesimo, p. es., non è piú solo il segno d'una purificazione interiore, ma è un atto magico, che ha per se stesso la virtú di cancellare l'impurità originaria; la sacra cena non è piú simbolo d'una comunione interiore, ma una trasformazione magica delle specie consacrate. Non è meraviglia che allora al simbolismo cosí inteso si accompagnino l'uso degli amuleti ed altre pratiche proprie soltanto della religiosità inferiore. — Questo adattamento d'una concezione religiosa alla mentalità collettiva inferiore si rivela del resto, oltre che nei simboli, anche nella disciplina e nella morale. Ben è noto come il Buddismo, che fu da principio una congregazione ascetica di monaci, abbia dovuto accogliere intorno a sé il mondo laico, come una specie di terzo ordine con una meno rigorosa osservanza. Anche il cristianesimo primitivo, cosí ostile al mondo, dovette pure, diffondendosi, fare al mondo la sua parte: e cosí accanto alla morale dei perfetti accogliere, come una specie di programma minimo, una morale inferiore anche troppo conciliabile con le esigenze della vita esteriore.

Ora, è naturale che tutto questo non sia senza provocare una reazione nelle anime sinceramente ed altamente religiose: nella storia della religione a questo processo di esteriorizzazione, di paganizzamento si contrappone costantemente un processo di interiorizzazione, di elevazione, che si manifesta variamente, secondo le circostanze, come ascetismo, come misticismo, come eresia: onde con qualche ragione si è potuto dire che la vera storia della religione è la storia dell'eresia. Noi denominiamo questa reazione, *reazione mistica.* La maggior parte delle sette mistiche e delle eresie che fiorirono in Occidente nella seconda metà del medio evo rappresentano una reazione mistica contro il paganizzamento del cristianesimo: esse si accordano infatti in generale non solo nel proposito di ricondurre la chiesa alla purezza ed al-

l'interiorità delle fede primitiva, ma anche nel rigetto della maggior parte dei sacramenti e dei riti, nel disprezzo del formalismo esteriore e superstizioso. Il pietismo di Arndt e Spener fu un ravvivamento del misticismo che già aveva infiammato i grandi riformatori, una reazione contro il formalismo arido in cui era degenerato il luteranesimo, un movimento in favore della religiosità e della pietà interiore. Ma l'esempio piú luminoso di questa forma di reazione della coscienza religiosa ci è dato dal profetismo ebraico. Il proposito dei profeti (specialmente fino a Geremia) non è tanto di lottare contro il particolarismo e l'antropomorfismo della concezione ebraica di Iahvé, quanto di purificare il culto di Iahvé dalle superstizioni di origine locale e straniera che ripullulavano continuamente nel seno stesso del iahvismo mosaico. Ed è degno di nota che quando, dopo il ritorno dall'esilio, si realizzò l'ideale profetico della teocrazia mosaica, l'ideale realizzandosi ricadde, sotto altre forme, in quella medesima corruzione che i profeti avevano combattuto, e le superstizioni antiche rivissero nel culto sacerdotale. Il culto venne indirizzato d'allora in poi al solo Iahvé, ma diventò un culto puramente formale ed il polidemonismo risorse nella rappresentazione dogmatica degli angeli e dei demonî; le cerimonie rituali di purificazione e di espiazione sostituirono i riti magici del naturalismo popolare. Contro questo nuovo paganizzamento del mosaismo insorse la coscienza religiosa dei profeti posteriori all'esilio: e questa reazione, di cui abbiamo i primi inizi nella religiosità pia dei salmi, ebbe in Gesú il suo massimo rappresentante.

La reazione mistica dovrebbe nella sua purezza essere una restaurazione, un ravvivamento interiore d'un sistema indiscusso di simboli: e quantunque non sia mai realmente tale, perché una restaurazione pura e semplice è storicamente assurda e perché vi confluiscono sempre altri moventi, è fuor di dubbio che in molti casi essa costituisce il momento essenziale del rinnovamento religioso. Ma questo rinnovamento può procedere in certi casi anche

da un'altra ragione: vale a dire può presentarsi come reazione non solo contro il degradamento dei simboli, ma anche contro la costituzione stessa di questi simboli, come espressione della loro insufficienza di fronte al progresso della vita religiosa. — Ogni sistema di simboli religiosi è sempre in origine anche una costruzione teoretica fondata su una visione geniale della realtà: e questa visione costituisce per quel tempo la forma piú alta del sapere. La medesima esigenza tuttavia che ha dato origine ai primi simboli (la fissazione e la trasmissione della vita religiosa) sospinge lo spirito verso la creazione d'un simbolismo concettuale, logico: sotto la pressione medesima d'una vita religiosa piú ampia ed intellettualmente raffinata il pensiero logico, esercitato già dalle esigenze pratiche, si apre alla considerazione disinteressata del tutto e cerca di fissare questa attitudine religiosa in simboli adeguati, in un sistema concettuale di valore universale ed obbiettivo. — Però quest'azione ha il piú delle volte al suo inizio tendenze conciliatrici e si applica a trasformare, piú che ad abbattere, l'antico simbolismo estetico. Allora si ha una specie di equilibrio fra gli interessi della coscienza religiosa e quelli del pensiero logico: i seguaci della religione sono essi i piú fervidi fautori della conoscenza e della cultura: il sistema dei simboli religiosi si spiega, per la naturale facoltà di adattamento, alle variazioni dell'ambiente intellettuale. Ma questo equilibrio — che segna l'età dell'oro per la religione — è di sua natura estremamente instabile: la capacità di adattamento e di assimilazione ha dei limiti, mentre d'altra parte il progresso della conoscenza non riconosce confini. Viene quindi necessariamente un tempo in cui si trovano la religione e il pensiero logico come due forze ostili: l'opera indefessa di conciliazione e di assimiliazione non riesce piú a cancellare la divergenza nascente, destinata a farsi piú grande ogni giorno. — Ed allora si ha da parte della concezione religiosa quella forma particolare di degenerazione che noi diremo *irrigidimento dogmatico* della religione. Questa, come per attitudine

di difesa, si fissa in un sistema chiuso ostilmente ad ogni penetrazione di nuovi elementi intellettivi, pone se stessa come qualche cosa di assoluto e di immutabile e proietta questa sua integrità definitiva nel piú remoto passato. Ben nota è, p. es., la tendenza del cattolicismo a datare fin dalle origini cerimonie, culti, dogmi sorti solo molto piú tardi e poco per volta; ed ugualmente nell'ebraismo dopo l'esilio si fa risalire a Mosè la legislazione teocratica, che è il risultato ultimo dell'attività profetica. E poiché l'abitudine e la tradizione hanno collegato in modo indissolubile a quella data concezione i benefizi della vita religiosa, la causa sua diventa la causa della religione: essa è consacrata e difesa di fronte alle critiche dell'intelletto per una specie di pietà, di scrupolo, come si conservano per pietà le antiche e rozze immagini, preferendole anche alle piú perfette creazioni dell'arte. In ciò dobbiamo senza dubbio vedere una manifestazione dell'istinto di conservazione, che compie nella vita religiosa una funzione analoga a quella del conservatorismo politico. L'esempio piú vicino a noi è quello della costituzione del dogma cristiano, specialmente nella sua forma piú rigidamente conservatrice, nel cattolicismo: si veda, p. es., come si sono in esso cristallizzate ed immobilizzate delle concezioni vive e profonde del pensiero antico (p. es. il concetto del Logos). — Di qui si spiega ancora come a questo irrigidimento dogmatico si accompagni frequentemente l'intolleranza. Coloro i quali considerano la loro verità come una verità d'origine divina, consacrata, oltreché dall'origine sua, dall'autorità della tradizione, sono tratti naturalmente a considerare questa verità come l'unica verità e la fede in essa come la *conditio sine qua non* della religione. Ogni altra credenza non può essere che un errore inescusabile perché conduce all'irreligione. Ora chi vede nella religione, ed a buon diritto, il bene supremo dell'umanità e deve perciò promuoverne la conservazione, dovrà anche lottare per la conservazione integra della fede, per la repressione di tutte le credenze contrarie e perseguitare, come nemici della religione e della vera

pietà, coloro che le professano.

È naturale che, quando una religione non solo ha subíto per la forza delle cose quel processo di degradamento che suscita la reazione mistica, ma si è chiusa in un sistema di dogmi ostile alla vita intellettiva — che pure è il fondamento attivo della vita religiosa —, essa provochi una reazione religiosa ben piú intensa e profonda, una reazione che deve mirare non solo a riformare la vita religiosa nella sua interiorità, ma anche e piú a rinnovarne il fondamento teorico: il movimento religioso di rinnovamento ha allora un carattere ad un tempo mistico e *speculativo*. Tutte le età in cui un intenso movimento spirituale prelude alla formazione di una grande religione ci presentano distintamente l'uno e e l'altro aspetto. Il ritualismo bramanico, che aveva sistematizzato in un vasto sistema teologico il politeismo védico, era fondato su d'una concezione, la quale, come vediamo già da alcuno dei piú recenti inni védici, era inferiore alle nuove esigenze del pensiero; d'altra parte aveva incluso in sé riti ed elementi animistici appartenenti a periodi religiosi anteriori. La reazione che condusse alla rivoluzione buddistica ci si presenta da una parte come speculazione panteistica (Upanisadi, filosofie prebuddistiche), dall'altra come reazione ascetica e mistica: quest'ultimo è il carattere che prevale nel buddismo, il quale, pur fondandosi inconsapevolmente sulla speculazione anteriore, disdegna la speculazione e reagisce in particolare contro il formalismo superstizioso del bramanesimo. Cosí la corrente religiosa che condusse alla costituzione del cristianesimo ha le sue radici in quella reazione mistica contro il politeismo pagano che comincia già con l'orfismo greco; d'altra parte ha il suo antecedente speculativo nello svolgimento del pensiero filosofico greco, dagli eleati ai neoplatonici. E l'uno e l'altro elemento si riscontrano egualmente nel movimento che precede la riforma: movimento condizionato tanto dal fiorire della mistica quanto dall'intenso rinnovamento intellettuale dell'umanesimo.

Questi due aspetti della reazione religiosa costituiscono gene-

ralmente due correnti distinte; ma ciò non vuol dire che il carattere «mistico» escluda il carattere «speculativo» o viceversa. Anzi può dirsi che la distinzione delle due correnti è data solo dalla prevalenza, non dalla presenza esclusiva dell'uno o dell'altro carattere. Nella corrente orfica, p. es., si svolge anche un certo movimento speculativo, mentre d'altra parte il carattere religioso e mistico compenetra anche la speculazione platonica. Né è meraviglia che gli spiriti mistici, i quali reagiscono specialmente contro il paganesimo religioso, sentano parzialmente anch'essi il bisogno d'una rielaborazione del fondamento teoretico: bisogno che si rileva in essi sovente per via d'un'interpretazione allegorica dei dogmi antichi, in una forma che può coprire anche le piú audaci speculazioni. Onde in certi casi è difficile decidere se ci troviamo dinanzi ad un eretico o ad un filosofo. Nella maggior parte dei casi tuttavia l'un carattere prevale decisamente sull'altro: dove la reazione è in prevalenza mistica, abbiamo una riforma religiosa od un'eresia; dove è prevalentemente speculativa, abbiamo un movimento filosofico.

Questo fugace sguardo sul processo dell'evoluzione religiosa ci permette di caratterizzare cosí in modo preciso il posto che nello stesso occupa la filosofia: essa è un rinnovamento speculativo del materiale teoretico dei simboli religiosi ed il suo sorgere è strettamente connesso col passaggio dal simbolismo estetico al simbolismo razionale, logico. Essa è perciò sempre, quando sia considerata nella sua totalità nella quale si integrano i momenti discordi ed opposti, aspetto e fattore vitale d'un grande movimento religioso; e l'apparente suo conflitto con la religione non è l'antagonismo sterile di due forze straniere ed ostili, ma è una semplice forma di quella lotta fra le tendenze conservatrici e le innovatrici, che in ogni campo della vita prepara il progresso verso le forme superiori. Ciò che da un punto di vista provvisorio abbiamo chiamato degradamento della vita religiosa, è, sotto un aspetto piú universale, estensione e consolidamento, conversione

di forze brute ed ostili; e ciò che nella filosofia può giustamente apparire alla religione come negazione irreligiosa, è sempre, da un punto di vista piú comprensivo, preparazione interiore d'una religiosità piú intensa e profonda. Di qui appare ancora per ultimo quanto sia superficiale e vana la speranza d'un accordo, d'una conciliazione qualsiasi tra la religione e la filosofia, per mezzo d'una subordinazione o d'una delimitazione reciproca. Come in ogni altro campo, anche qui la vita non è possibile se non alla condizione di essere divenire, progresso, conquista dolorosa; e l'utopia d'una pace idilliaca, che il pensiero qualche volta si finge come termine avvenire del processo, non ha altro senso che di essere la rappresentazione figurata d'una norma ideale relativa al presente

LA FILOSOFIA RELIGIOSA DELL'HEGELIANISMO

Due tendenze sembrano contendersi nella storia dello spirito il dominio del campo speculativo: la tendenza metafisico-religiosa e la tendenza empirico-naturalistica. La prima è assorta nel pensiero dell'Unità, del soprasensibile, del trascendente e sembra a questo sacrificare spesso i diritti della realtà sensibile, nella quale viviamo: e le maggiori difficoltà ad essa vengono appunto dal problema come mai accanto all'Unità assoluta possa coesistere ancora alcunché di finito: questo è il problema, che sta a fondamento delle interminabili controversie intorno alla creazione, all'origine del male, alla libertà ed alla grazia. La seconda oblia invece nella contemplazione della molteplicità sensibile l'esigenza dell'Unità: la quale anche nelle sistemazioni piú rigorose, come p. es. nel monismo materialistico, si riduce ad essere poco piú che il nome di una molteplicità assoluta. Allora invano il pensiero si affatica a cercare in questa molteplicità assoluta di esseri un'unità che sia un ordine e che renda possibile quella distinzione e quella gradazione di valori, del vero e del falso, del bene e del male, senza di cui la nostra vita non è concepibile e la stessa filosofia perde ogni senso ed ogni ragione d'essere. Nella filosofia di Giorgio Federico Hegel noi abbiamo l'audace tentativo di risolvere questo secolare conflitto soddisfacendo e conciliando entrambe queste tendenze: tentativo di conciliare l'inconciliabile, che ad essa conferisce il suo speciale fascino e ne costituisce nel tempo stesso il

tormento perenne e l'insanabile debolezza.

Queste due tendenze — il profondo senso dell'unità e il senso realistico del finito e del concreto — coesistono nello stesso carattere intellettuale di Hegel e vengono chiaramente alla luce già nella speculazione teologica del primo periodo, che ora grazie alle pazienti indagini d'un suo recente biografo, possiamo seguire con una certa sicurezza. Pochi filosofi hanno cosí energicamente affermato il concetto dell'unità della realtà come lo ha fatto Hegel. Nella sua giovinezza questo senso dell'unità prende la forma d'un entusiasmo religioso: è l'entusiasmo per l'Uno tutto, contrapposto al dualismo tradizionale, che disgiunge Dio dal mondo. In una sua poesia giovanile, diretta ad Hölderlin, Hegel ha dato a questo sentimento un'espressione quasi mistica. Il silenzio d'una placida notte lunare apre qui ad Hegel il senso della natura e lo eleva alla contemplazione dell'Uno.

Intorno a me ed in me è pace. Nei travagliati uomini
La non mai stanca cura dorme. Essi danno libertà
E pace a me. Grazie a te, o mia
Liberatrice, o notte! Con bianco velo di nebbia
Circonda la luna gli indecisi limiti
Dei monti lontani. Amica splende dal basso
La chiara striscia del lago...
Il mio occhio si leva alla volta dell'eterno cielo,
A te, o splendente astro della notte!
Ed un oblio di tutti i desiderî, di tutte le speranze
Discende a me dalla tua eternità.
Io mi immergo nell'essere infinito,
Io sono in lui, sono tutto, sono lui solo.
Si spaurisce il pensiero che ritorna,
Trema dinanzi all'infinito e pieno di stupore
È incapace d'afferrare il senso profondo della sua visione.

Ma anche nella filosofia posteriore, per quanto l'entusiasmo mistico passi in un freddo razionalismo, il concetto dell'unica vita infinita resta uno dei concetti fondamentali del sistema, la cui energica affermazione riveste spesso un carattere quasi religioso.

Tuttavia questo energico sentimento dell'unità, in Hegel, non si traduce in una concezione mistica, trascendente, come avviene, p. es., in Spinoza. Hegel era una natura troppo realistica per perdersi in speculazioni trascendenti: fin dai primi anni il suo occhio è già volto verso la comprensione della realtà immediata della vita e della storia. Ben egli riconosce che ciascuna di queste realtà concrete è, isolatamente considerata, un elemento morto e senza senso; ma per giungere alla realtà vera e vivente non è necessario, secondo Hegel, andare al di là del finito: l'assoluto, l'infinito non è che la sintesi dialettica di tutte le realtà finite. Anzi lo stesso svolgimento rigoroso del suo principio dell'unità gli serve per opporsi ad ogni dualismo metafisico che ponga al di là del mondo naturale ed umano un'unità trascendente, una legge, qualche cosa che non si lasci ridurre con la realtà del mondo in un unico processo.

Se noi, dice Hegel, consideriamo le cose finite, cosí come l'esperienza le concepisce, vediamo che esse non sono quelle realtà ferme e fisse che sembrano nel primo momento; vediamo che sono esseri pieni di intime contraddizioni, esseri che si annullano da sé in quanto divengono, passano in altro, si dissolvono in un ordine piú vasto di rapporti. La ragione filosofica, seguendo, per cosí dire, l'esigenza stessa che le cose finite rivelano nelle loro contraddizioni, le collega in un'unica concatenazione vivente, che in sé concilia le loro opposizioni e che è, nella sua totalità, la loro realtà assoluta.

Questa non è quindi, per Hegel, un Dio trascendente, al quale si contrapponga il mondo finito come creazione, o come parvenza; ma un'unità che si dispiega in una successione necessaria di realtà viventi, ciascuna delle quali è veramente quello che è solo in quanto è stretta con le altre in un unico sistema di vita; che tut-

tavia può essere definito solo mercé la molteplicità dei suoi contenuti. La filosofia ci eleva appunto alla visione di questa unità divina facendo passare dinanzi a noi tutta l'infinita molteplicità della realtà naturale e spirituale, conciliandone le opposizioni, togliendo ogni singolo dal suo isolamento per metterlo a suo posto nella catena dell'eterno divenire. A questo concetto hegeliano dell'Unità che non è nulla in sé, ma solo vita e movimento del suo contenuto, corrisponde il concetto hegeliano dello spirito, che non è sostanza, ma unità vivente, che concilia in sé, senza annullarle, tutte le forme della realtà, il bene come il male, la verità come l'errore, e che anzi solo per mezzo di esse si realizza: « lo spirito è l'unità vivente del molteplice ». È vero che qualche volta Hegel, specialmente nella sua *Filosofia della religione*, insiste tanto su questo aspetto dell'Unità, che sembra voglia dissolvere in essa le cose: ma non bisogna arrestarsi a queste espressioni isolate, né lasciarsene ingannare: l'unità è sempre ancora per lui l'unità concreta dello spirito che si manifesta e non è altro che questo manifestarsi considerato nella sua totalità e nella sua necessità.

Questo svolgimento ha luogo, come è ben noto, attraverso i tre momenti dell'idea pura, della natura e dello spirito finito. L'idea pura è l'insieme astratto delle leggi universali della natura e dello spirito: la natura è lo spirito che si è posto dinanzi a sé nella forma dell'esteriorità: il suo destino è di darsi in olocausto perché dal suo rogo balzi la psiche e lo spirito si manifesti a sé come spirito finito, coscienza. Allora comincia la terza fase dello svolgimento, attraverso la quale lo spirito si eleva alla piena coscienza del suo essere e procede, come il sole, sulla via della sua libertà. Il punto piú alto di questo processo è la vita religiosa, in cui la coscienza finita si eleva alla conoscenza della sua natura assoluta, alla contemplazione dell'intero processo e della sua necessità, cioè alla contemplazione di Dio.

Noi siamo dinanzi, come ognun vede, ad una forma grandiosa di panteismo idealistico, che è ben al disopra del panteismo na-

turalistico volgare, il quale identifica Dio con l'unità fisica delle cose. Qui il principio dell'essere è lo spirito, è una ragione universale, che per una serie di momenti necessari, attraverso la natura, la vita cosciente, la moralità e la religione, rivela sé a se stessa nella sua natura eterna ed infinita. Quindi tutto, anche ciò che nell'apparenza immediata ce ne sembra piú lontano, è forma e vita di spirito; e la rivelazione piú perfetta di quest'attività universale è quella che ha luogo nelle grandi correnti spirituali della vita umana collettiva, che sono per Hegel la piú vera e propria forma della realtà. Cosí ci possiamo spiegare come la concezione hegeliana, che pure è in sé decisamente irreligiosa, abbia potuto esercitare un'indiscutibile attrazione sopra spiriti profondamente religiosi. Questo concetto di un Dio che è e vive nelle sue stesse creature e soffre nei loro dolori e vince nei loro trionfi, che abbraccia in sé e raccoglie nella sua vita infinita tutti i momenti della spiritualità umana, è parso a molte anime religiose — anche fuori dell'hegelianesimo — piú umano e piú cristiano che il concetto di un Dio relegato nella sua misteriosa immensità e separato dalle sue creature da un distanza infinita. Basti ricordare fra tutti Gustavo Teodoro Fechner.

Tuttavia, se ben si osserva, anche questo aspetto religioso della filosofia hegeliana è esso stesso una conseguenza ed una testimonianza dell'ambiguità che è nel suo punto di vista fondamentale. Hegel aduna nella sua realtà assoluta, che è lo spirito, due caratteri inconciliabili: e può mantenerli soltanto perché insiste or sull'uno or sull'altro, secondo l'opportunità del momento. Da una parte questa realtà considerata nella sua unità razionale deve essere un'unità assoluta, perfetta, perché tutte le sue parti sono egualmente momenti della perfezione assoluta ed eterna dello spirito: dall'altra non può essere per lui se non la realtà che si svolge davanti a noi nello spazio e nel tempo, realtà imperfetta, intessuta d'apparenza e di verità, in gran parte irriducibile alla ragione.

Da questa forzata sovrapposizione nascono molte conseguenze,

essenziali anche sotto l'aspetto religioso. Se ogni momento della realtà è un momento della ragione assoluta, tutto ciò che è, è razionale, buono e perfetto: ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale. Ora di fronte a questa affermazione, che è conseguenza rigorosa e diretta del principio hegeliano, abbiamo la stessa confessione di Hegel, che vi sono nella realtà molte cose le quali non possono in nessun modo venir fatte rientrare in quest'ordine. Così p. es., quando Hegel costruisce il concetto dello Stato, mostra che a questo concetto è essenziale la personalità del monarca, cioè che lo Stato deve essere essenzialmente monarchico. Così vuole la ragione eterna delle cose. Ma vi sono anche repubbliche. Non importa, dice Hegel, queste sono accidentalità irrilevanti. Ma in un mondo che è pura ragione, donde queste accidentalità? Ad un critico che gli oppose, nei primi tempi, questa obbiezione, Hegel rispose con la derisione e lo scherno: cioè in realtà non rispose perché non poteva rispondere.

Fra ciò che non può entrare in questo ordine razionale, che è l'ordine assoluto, vi è anche qualche cosa che è essenziale per il pensiero hegeliano, lo stesso divenire storico. Lo svolgimento dello spirito nella realtà, come Hegel lo pensa, non è nel suo aspetto essenziale uno svolgimento nel tempo; è un processo di generazione eterna, in cui tutto è simultaneamente presente ed ugualmente perfetto. Ed è una generazione dialettica, logica: vale a dire avviene per un passaggio logico da concetto a concetto. Ora per quanto Hegel si sforzi di mettere in evidenza il carattere dialettico dello svolgimento dello spirito, è pure innegabile che questo processo è, almeno nella natura e nella storia, anche un divenire nel tempo. Abbiamo quindi la sovrapposizione di due processi che si intrecciano e si confondono in un processo unico pieno di contraddizioni: il processo dialettico, che spiega la concatenazione degli esseri come una serie di relazioni logiche; il processo temporale che è un processo causale e che la scienza positiva determina con tutt'altri metodi e tutt'altri risultati. E non vi è nem-

meno la possibilità di accordare le due serie considerando la serie temporale come l'aspetto fenomenico dell'altra: anche la successione temporale deve avere carattere assoluto e deve ridursi al processo dialettico. Prendiamo, p. es., la storia geologica della terra: essa è per Hegel un processo dialettico di momenti (il momento granitico, calcareo, ecc.); la spiegazione scientifica, causale che ne dà la geologia è per lui senza valore.

Questo è ciò che ha condotto Hegel a quell'atteggiamento sprezzante verso la ricerca scientifica, che si è perpetuato nella sua scuola. Egli respinge come irrilevanti i tentativi d'una cosmogonia naturale, iniziati da Kant nel 1755 con la sua *Storia del cielo*, respinge la teoria dell'evoluzione naturale degli organismi, considera con disdegno i primi tentativi d'una geologia scientifica. E lo stesso contrasto si perpetua anche nella storia umana, che non è per Hegel successione causale di fatti, ma processo dialettico. A che cosa conduca la concezione dialettica della storia, lo vediamo già in Hegel con le sue costruzioni fantastiche della storia e della storia filosofica e religiosa: e continuiamo a farne l'esperienza anche oggi con quel forzato connubio di storia e di filosofia, del quale la filosofia deve dolersi, ma anche la storia, io credo, non ha molto da rallegrarsi.

L'impossibilità di far coincidere il divenire reale delle cose con quel processo dialettico, in cui consiste, secondo Hegel, la realtà assoluta del mondo, si rivela del resto anche sotto un altro aspetto per noi molto piú interessante. Il divenire reale è progredire, è sforzo verso un fine; senza di ciò non sarebbe possibile distinzione di bene e di male, di vero e di falso. Ma se, come Hegel vuole, la realtà è l'assoluta manifestazione dello spirito e tutto in essa è razionale e perfetto, donde la distinzione di valore? Bene e male, vero e falso sono soltanto distinzioni interne, che scompaiono dal punto di vita dell'assoluto.

Questa conseguenza irreligiosa della dottrina hegeliana non era sfuggita ai teologi contemporanei: quindi la costante preoc-

cupazione di Hegel di rispondere a queste critiche, di ribattere queste accuse. Ed in questa difesa dobbiamo ammirare l'abilità sua nel ritorcere le accuse contro i suoi avversari — come nello sfuggire sempre il punto essenziale della questione. La sua difesa si riduce sempre ad un argomento di procedura, a negare cioè la competenza dei suoi giudici: ai quali, non senza qualche arroganza, nega anche la capacità di comprendere la sua dottrina. Ma quando sembra proporsi di entrare nel cuore della questione e noi attendiamo con curiosità la soluzione del difficile assunto, allora svolta a difendere il panteismo di Spinoza o della *Bhagavad-gita*, che sono tutt'altra cosa.

E che in realtà nell'intimo del suo pensiero Hegel inclinasse verso una concezione prettamente naturalistica, a confondere cioè tutte le distinzioni di bene e di male nel corso inesorabile d'un divenire universale, appare chiaramente da piú d'un indizio. Già appare nella sua speculazione giovanile dalla critica della morale cristiana e della morale kantiana, come quelle che accentuano il contrasto morale fra la volontà e la legge; mentre l'ideale suo è la concezione greca della vita con la sua serenità, con la sua dedizione tranquilla al fato. E nella decima tesi della sua *Dissertazione* del 1801 dice: Principio della morale è la riverenza del fato. Con questa tendenza ad adagiarsi nel semplice riconoscimento di ciò che è si connette anche l'avversione di Hegel contro tutto ciò che è dover essere, aspirazione verso l'ideale; avversione alla quale ha dato un'irosa espressione nella prefazione alla *Filosofia del diritto*. Mentre Kant e Fichte sono profeti, il cui occhio è volto verso l'avvenire, Hegel è l'apologista del presente. Manca alla sua filosofia quel senso d'insoddisfazione perenne del presente, che è in fondo aspirazione verso una realtà infinita; per Hegel quello che deve essere già è: la ragione è già in massima parte realizzata nel presente. Quindi anche la filosofia non ha altro compito che di penetrare la realtà data, di comprendere ciò che è, senza pretendere di dettar leggi a ciò che deve essere. È inte-

ressante vedere che Hegel aveva già svolto questa conseguenza del suo pensiero in quella critica della costituzione tedesca che aveva scritto vent'anni prima. « I pensieri di questa mia opera, scrive Hegel, non possono avere altro fine ed effetto che di comprendere ciò che è e quindi indurre a sopportarlo in pace. Perché non è ciò che è che ci rende inquieti e dolorosi, ma il fatto che esso non è come dovrebbe essere. Ma se noi conosciamo che esso è come non può non essere, allora conosciamo anche che è come dovrebbe essere ».

Cosí si contrastano, senza potersi conciliare, nel concetto dello svolgimento dialettico dello spirito, due motivi, due esigenze: l'una che tende a farne un circolo eterno di vita, una beata divinità immobile; l'altra, per cui esso necessariamente si risolve nel divenire d'una molteplicità che muta, progredisce e tende al bene attraverso il male, al perfetto attraverso l'imperfetto. Il pensiero hegeliano subisce qui il destino che non può evitare qualunque tentativo umano di metterci dinanzi all'Assoluto. Esso costruisce questo Assoluto con elementi dell'esperienza — perché altri non ne abbiamo — e cosí si mette in opposizione con l'esperienza e con la scienza, che non riconoscono nulla di assoluto. E nello stesso tempo introduce in sé una contraddizione insanabile: perché qualunque concetto, per quanto alto esso sia, si rivela in ultimo sempre incapace di esprimere adeguatamente l'Assoluto. Tutto ciò che è mortale — dice Goethe — non può essere altro che un simbolo.

Se noi passiamo ora a considerare piú in particolare le idee di Hegel sulla religione, noi riscontriamo in esse la stessa dualità di esigenze e di tendenze: là dove Hegel ci descrive la scissione interiore dell'anima umana, che ha nella sua esistenza temporale dei giorni in cui è trascinata dai suoi interessi e dalle cure mondane e in altri giorni mette da parte tutte queste cose, si raccoglie in sé e liberata dalle cose finite ed inferiori vive con sé e la sua vera essenza; egli descrive anche, senza volerlo, la scissione in-

tima della sua filosofia.

Che Hegel abbia non solo compreso, ma anche sentito profondamente il fatto religioso, dopo quanto si è detto non ci deve far meraviglia. Anch'egli è in certi momenti veramente ebbro del divino. L'unità dello spirito strappa a lui gli stessi accenti di venerazione religiosa che hanno i mistici per il loro Dio. L'Assoluto è la sola realtà vera, la sorgente infinita da cui tutto esce ed in cui tutto rientra ed è conservato in eterno. Di fronte all'Uno nulla conserva una sostanzialità vera: tutto è apparenza. Le forme finite sono soltanto una specie di apparenza che lo spirito pone in sé come un limite per superarlo e conquistare la sua piena rivelazione a se stesso, che è anche la sua libertà. Quindi il finito veramente non è: è solo un trapasso, un andare oltre se stesso: solo lo spirito assoluto è, e l'atto suo è l'eterna negazione di quella negazione che è il finito. «Tutta la sfera del finito e del sensibile si dissolve, nella vera fede, dinanzi al pensiero ed alla contemplazione dell'Uno che sono qui una cosa sola. Tutte le miserie della soggettività ardono in questo fuoco divorante ed anche la coscienza di questa dedizione e di questo annullamento è annullata».

Nessun filosofo ha levato alla religione un inno cosí entusiastico, come nelle pagine ispirate con cui comincia la sua *Filosofia della religione*. La religione è quella sfera della coscienza nella quale tutti i problemi del mondo sono risolti, le contraddizioni del pensiero appianate, i dolori del sentimento acquietati, è la sfera dell'eterna verità, dell'eterno riposo, dell'eterna pace. Tutte le forme e le complicazioni dei rapporti umani, tutte le attività e i godimenti, tutto ciò che per l'uomo ha valore, tutto ciò in cui l'uomo cerca la sua felicità, la sua gloria, il suo orgoglio, trova il suo ultimo centro nella religione, nel pensiero e nel sentimento di Dio. Tutti i popoli sanno che la coscienza religiosa è la verità della loro vita ed hanno sempre considerata la religione come la loro dignità e come il sabbato della loro vita. Tutto ciò che desta

in noi dubbio ed angoscia, ogni dolore, ogni cura, ogni interesse per il finito, tutto noi abbandoniamo sulle mobili sabbie del tempo: e come noi sulle piú alte vette d'un monte, lungi dalla vista delle cose finite, consideriamo dall'alto con calma i limiti delle pianure lontane e del mondo, cosí l'uomo, strappato alla dura realtà, non vede piú con il suo occhio spirituale nella realtà che un'apparenza, la quale in questa pura regione riflette le sue luci, le sue ombre e le sue distinzioni nel raggio del sole spirituale, dove esse si attenuano in un'eterna pace. In questa regione dello spirito scorrono i flutti dell'oblio a cui Psiche beve per seppellirvi i suoi dolori: e le oscurità di questa vita si mitigano in essa come in una visione di sogno e si illuminano in un'aureola di luce che circonda lo splendore dell'eterno.

La vita religiosa balena prima alla coscienza sotto forma di sentimento: che è per Hegel la forma infima della vita religiosa. In un grado piú alto, che costituisce la religione vera e propria, la visione religiosa si esprime per mezzo di rappresentazioni simboliche: la religione è allora, come Hegel si esprime, la storia eterna dello spirito nelle figure concrete del processo rappresentativo. Queste convertono la verità filosofica in verità storica: la rivelazione eterna dello spirito allo spirito diventa una rivelazione esteriore per opera di mediatori, di uomini divini, la cui storia costituisce l'elemento centrale della religione. Il progresso del pensiero libera la religione da questo ultimo velame e mette in luce il sistema delle verità eterne; abbiamo allora una forma di religiosità superiore, la filosofia. Sui rapporti della religione e della filosofia nel sistema hegeliano molto si è discusso in vario senso; ma la verità è questa, che Hegel prende la parola « religione » in due sensi, dei quali l'uno comprende tutte le forme di conoscenza dell'Assoluto e perciò anche l'arte e la filosofia, l'altro comprende la sola religione vera e propria, la religione rappresentativa. Se per chiarezza chiameremo la religione nel primo senso religiosità, diremo che nel progresso dalla religione alla filosofia lo spirito passa

dalla religiosità simbolica rappresentativa alla religiosità filosofica.

La filosofia ha quindi per Hegel carattere religioso. Essa non è la saggezza del mondo, dice Hegel, ma la conoscenza delle cose che non sono di questo mondo; non è la conoscenza delle masse esteriori, dell'esistenza e della vita empirica, ma dell'eterno, della natura di Dio e di ciò che discende dalla sua natura. Il contenuto della religione e della filosofia è lo stesso: ma come di alcune stelle dice Omero che hanno un nome nella lingua degli dèi ed un altro nella vita degli uomini, cosí vi sono per lo stesso contenuto due lingue: l'una del sentimento e della rappresentazione — la religione —; l'altra delle pensiero razionale — la filosofia. La superiorità della filosofia non importa che la religione debba scomparire: la religione non sparirà come non è sparita l'arte: la religione razionale rimarrà sempre il patrimonio di pochi. Ma vuol dire invece che la filosofia deve esercitare una costante azione purificatrice ed elevatrice sulla religione. Quindi non è la religione che deve giudicare della filosofia, ma la filosofia che deve giudicare di sé e della religione: quando la religione si arroga di giudicare la filosofia dal suo punto di vista, è il punto di vista inferiore che giudica il superiore. La religione deve anzi cercare nella filosofia la guida e il principio del suo progresso: la religione, dice Baader (citato da Hegel), non è cosa solo del cuore, ma anche e soprattutto della ragione: e non può essere stimata ed amata se non è anche razionalmente apprezzata.

Hegel ha parole eloquenti sopra questo problema tanto contrastato dei rapporti fra religione e filosofia, per mostrare la necessità di un rinnovamento intellettuale della religione. Giustamente egli condanna la religione puramente sentimentale: non è il sentimento, ma il pensiero che fa un uomo capace di religione. Cosí condanna ogni concezione che lasci sussistere nell'uomo il dissidio fra fede e ragione o che lo risolva in modo unilaterale negando l'uno o l'altro dei termini. Quando la religione e l'intel-

ligenza entrano in conflitto, se la differenza non è conciliata nella conoscenza (scrive Hegel) essa conduce alla disperazione: che è pur essa una conciliazione unilaterale. È una conciliazione in cui si fa getto dell'un lato e ci si attacca fermamente all'altro, senza tuttavia giungere alla vera pace. O lo spirito così scisso rigetterà le esigenze dell'intelletto e tornerà al sentimento religioso nella sua semplicità. Ma questo lo spirito non può senza far violenza a se stesso. Perché l'indipendenza dello spirito vuole soddisfazione e non può essere compressa con la violenza: lo spirito sano non può rinunciare alla libertà del pensiero. Allora il sentimento religioso si muta in sentimentalità ed ipocrisia: l'anima è in perenne stato di malessere. L'unilateralità opposta è l'indifferenza verso la religione che viene messa da parte ed alla fine combattuta. Questo è il risultato cui arrivano le anime superficiali. La conciliazione non può avvenire se non nel senso d'una interpretazione razionale della religione. Lo spirito è uno: la religione è opera di Dio, ma anche la filosofia. La chiesa ed i teologi possono bene, quando si dà alla loro dottrina un significato razionale, disdegnare questo aiuto della ragione o trovarlo imbarazzante: possono anche respingere con orgogliosa ironia e schernire gli sforzi della filosofia, che non sono diretti contro la religione, ma hanno piuttosto per oggetto di dare un fondamento alla sua verità. Ma questo disdegno è un disdegno stolto ed impotente. Una volta sorto il bisogno di conoscere e con esso il conflitto della filosofia e della religione, la conciliazione non può essere data che dal trionfo dell'intelligenza.

E questa opera di elevazione intellettuale non deve essere opera soltanto dell'individuo, ma anche e soprattutto dello Stato. Con veduta profonda Hegel condanna la superficiale teoria della libera chiesa in libero Stato. L'uomo non può servire lealmente due padroni a tendenze opposte: in tal caso il cittadino non prende sul serio o il suo rapporto con lo Stato o quello con la chiesa. Lo Stato e la religione debbono compenetrarsi e vivificarsi a vicenda:

come nell'individuo, cosí nella nazione non è possibile scindere l'anima in due parti indipendenti, l'anima politica e l'anima religiosa. Quindi non vi è mutamento di Stato e di costituzione senza fare una riforma ed è pazzia il voler separare il diritto e le leggi dalla religione solo perché manca la capacità di discendere nelle profondità dello spirito religioso e di elevare questo spirito alla sua verità. Non giova che le leggi e l'ordinamento dello Stato siano trasformati in organizzazione giuridica razionale, se non si abbandona nella religione lo spirito della servitú. Si può comprendere perciò come Hegel respingesse ogni illusione di fortificare lo Stato per mezzo d'una religione fondata sui principî della servitú spirituale, com'è la religione cattolica. « La religione cattolica (scrive Hegel) è stata ed è ancora spesso altamente lodata come quella per cui solo viene assicurata la stabilità dei governi; ma in realtà ciò è vero solo di quei governi che si fondano sulla servitú dello spirito, cioè su istituzioni di violenza e su una condizione di corruttela e di barbarie morale ».

Anche da questa rapida esposizione è facile vedere (tralasciando tante altre sue osservazioni sulla fede, sul culto, sul sacrificio, sulle religioni naturalistiche e storiche, che conservano anche oggi un alto valore) con quanta finezza e profondità Hegel consideri storicamente il fatto religioso: sotto questo rispetto è giusto considerare Hegel, accanto a Spinoza ed a Kant, come uno dei fondatori della filosofia della religione.

Ma ora viene il rovescio della medaglia. Su che cosa fonda Hegel, nella sua concezione filosofica, il valore della religione, che egli pone cosí in alto? Che cosa è questo Uno, di cui egli parla come un mistico? Noi l'abbiamo veduto: è lo Spirito, non come unità trascendente, ma come esistenza concreta e pienezza di determinazioni finite. Dio è lo spirito che si rivela nella concatenazione dialettica di tutte le sue determinazioni finite. Dio è lo svolgimento stesso del mondo, nella sua totalità e nella sua verità. Esso non ha un'esistenza a sé, indipendentemente dai

contenuti nei quali si manifesta: lo spirito che non si rivela, dice chiaramente Hegel, non esiste. Se vi è un punto, nel quale Hegel è stato assolutamente costante a se stesso, questo è l'avversione ad ogni concezione trascendente. Quindi l'attitudine polemica contro il pensiero di Kant, il quale pone sopra l'individuo la maestà della legge morale come presentimento e rivelazione pratica d'una realtà divina inaccessibile al nostro conoscere: come contro la teologia razionale, che, dice Hegel, « crede di porre Dio bene in alto quando lo chiama l'infinito ed insegna che tutti i predicati sono inadeguati all'infinito e che col riferirglieli si cade nell'antropomorfismo. Il vero è che, rappresentando Dio come l'essenza suprema, essa fa di Dio un essere astratto, vuoto e senza realtà ».

Ma se Dio e lo spirito e lo spirito non è che l'unità dialettica dei momenti della realtà, che cosa diventa in ultimo la religione? Non lasciamoci qui abbagliare dal linguaggio entusiastico di Hegel e cerchiamo di determinare con rigore e con chiarezza quale ne è l'oggetto. Oggetto della religione come della filosofia è, dice Hegel, Dio, la verità, l'assoluto: vale a dire la totalità dei momenti per cui lo spirito si eleva alla perfetta autocoscienza, considerata nella sua concatenazione necessaria. Ma la filosofia (e la religione, come sappiamo, non è che una filosofia in simboli) è soltanto una contemplazione passiva della realtà passata. Essa non aggiunge alcuna forma nuova: riflette e contempla l'attività dello spirito, in quanto questa si eleva per gradi alle creazioni della vita morale; e supera la vita morale non per creare alcuna nuova obbiettiva realtà di vita, ma soltanto per riflettere e contemplare la vita morale stessa e tutta la serie di momenti che l'antecedono e la preparano. Lo spirito ha perciò la sua rivelazione obbiettiva piú alta nella vita morale: e la vita morale culmina per Hegel, come è ben noto, nella vita dello Stato. Quindi non deve recare meraviglia se Hegel, quando si tratta di proporre un oggetto vero e concreto alla venerazione

religiosa, non può additarci altro che lo Stato.

Ed in questo senso infatti Hegel si è pronunciato nel modo piú esplicito fin dagli inizi della sua speculazione teologica. Già fin da allora la religione è per lui un semplice travestimento simbolico di verità morali: e poiché la verità morale è vivente solo nell'unità della vita collettiva, cosí Dio non è che il simbolo dell'unità morale di un popolo: il passaggio alla religione trascendente è una degenerazione. In questo senso già egli spiega nei suoi frammenti di Berna il passaggio dall'antica religione ellenica alla religione cristiana. La religione dei popoli antichi era religione di popoli liberi: l'uomo antico aveva nella patria e nelle sue leggi l'ideale piú alto, al quale era pronto a sacrificare la sua individualità: egli non aveva bisogno di mendicare per sé un'immortalità personale. Per il repubblicano antico l'anima era lo Stato, che era per lui qualche cosa di eterno. Catone Uticense si volse a Platone solo quando ciò che per lui era l'ordine supremo delle cose, la libertà della sua repubblica, fu distrutto; allora cercò un rifugio in un ordine trascendente. Ma quando il corso naturale delle cose creò nel seno di quegli Stati liberi un'aristocrazia, a cui poco per volta il popolo abbandonò la cura della cosa pubblica, e dal cozzo di queste aristocrazie si levò l'ordinamento burocratico e militare della servitú romana, allora la via fu aperta al cristianesimo. Allora scompare l'immagine dello Stato come fine ideale supremo: l'individuo è fatto centro a sé e relegato nella sua piccola vita e nei suoi interessi privati. Allora veramente la morte diventa qualche cosa di terribile: è l'annientamento di tutto l'uomo. Ma la ragione umana non può rinunziare all'Assoluto: e questo lo trova allora in cielo, in un Dio che gli promette l'immortalità individuale. Abituato all'obbedienza, il cittadino si piega allora all'arbitrio straniero d'un Dio: la sua fiacca volontà non opera, ma spera in una realizzazione del suo ideale, che è posto lontano, alla fine dei tempi, in un mondo venturo. E questa realizzazione non è voluta come una

conquista, ma mendicata come una grazia, comprata con l'obbedienza e con le opere: la pura religione morale del mondo ellenico diventa una religione trascendente, statutaria, ecclesiastica, corrotta. Qui abbiamo già i tratti essenziali di quel medesimo quadro che ritorna nella *Fenomenologia*, là dove Hegel tratteggia quello stadio della religione che egli chiama della coscienza infelice: in cui lo spirito, estraniandosi a se stesso, trasfigura in una divinità esteriore il proprio eterno e serba per sé i caratteri dell'esistenza finita, che deve essere sottomessa e sacrificata al suo ideale sopraterreno. Il cristianesimo è qui apertamente rappresentato come una religione di decadenza: il suo Dio infinito e trascendente è la triste e vuota unità, che simboleggia la negazione della vita. Se in mezzo a cosí profonda abbiezione Cristo appare come un liberatore, ciò è perché egli ebbe un vero e profondo senso della sua unità con Dio, cioè col tutto, e cosí aprí la via a quella riconciliazione dell'uomo col tutto, che fu l'opera dell'evoluzione della coscienza cristiana.

Ed in quel sistema di etica, che è la prima redazione del sistema hegeliano, stesa a Jena nel 1802, la forma piú alta della vita non è la religione, ma lo Stato. Qui lo Stato, inteso nel senso antico come una comunione di vita collettiva, è la vera e suprema realizzazione dello spirito assoluto, è Dio sulla terra: la realtà morale dello Stato è chiamata l'assolutamente assoluto, il divino, ciò rispetto a cui la filosofia non può pensare nulla di superiore. Hegel qui non sente affatto il bisogno di porre sopra la vita collettiva quelle manifestazioni che piú tardi comprenderà col nome di spirito assoluto: l'arte, la religione e la filosofia. La religione non è qui altro che l'intuizione del carattere divino dell'unità morale di un popolo: quest'unità rappresentata come individuo è il Dio di quel popolo.

Piú tardi Hegel pose, è vero, le tre forme dello spirito assoluto sopra lo Stato: ma in realtà esse non sono (come abbiamo veduto) che una riflessione individuale sopra la totalità della

vita dello spirito, la quale obbiettivamente culmina sempre nello Stato. Perciò anche allora la religione non è in fondo che un riflesso ed un complemento della vita nazionale d'un popolo: che ha per compito di rappresentare e di esprimere simbolicamente l'unità morale dello Stato. « La religione (è detto nell'*Enciclopedia*) è l'autocoscienza che un popolo ha della sua ragione nella sostanzialità assoluta »; e nella *Filosofia della religione* ciò che nella fase filosofica corrisponde al culto è la moralità politica, la partecipazione alla vita dello Stato. L'ideale politico e religioso rimane sempre per lui l'antica città greca, nella quale Stato e religione erano i due aspetti inseparabili d'un'unica vita: e lo stesso cristianesimo protestante sembra essere per lui soltanto la preparazione d'una religione nazionale germanica. Questo è del resto l'ideale che sopravvive anche in una parte dell'attuale neohegelianismo: il quale pone il compito della filosofia religiosa nella creazione d'una religione nazionale che non sia, come il cristianesimo, in diretta opposizione con lo Stato ed i suoi valori culturali, ma aiuti il compimento dei doveri nazionali e politici, confermi come un atto religioso il sacrifizio dell'individuo alla patria e sostenga la nazione nella sua lotta per l'esistenza contro le altre nazioni.

Volendo esprimere un giudizio conclusivo sul valore religioso della filosofia hegeliana, noi dobbiamo certo riconoscere che il fatto religioso occupa in essa un largo posto: e ciò si capisce. Il problema religioso fu il primo ad occupare il pensiero del giovane filosofo: la prima opera che intraprese a scrivere è una *Vita di Gesù*: sono i problemi religiosi che lo hanno condotto al problema filosofico. E lo spirito suo sentì profondamente il fatto religioso come fatto storico, seppe riviverlo nei suoi momenti e nelle sue deviazioni e, nonostante il materiale manchevolissimo che era a sua disposizione, fu il primo vero storico della religione. D'altro lato però è innegabile che l'indirizzo realistico e naturalistico gli precluse totalmente la via ad una comprensione

filosofica della religione: sí che mentre da una parte celebra la religione come la forma piú alta di vita, la riduce in fondo dall'altra ad essere il misero strumento della vita politica d'un popolo. Questo dissidio tra l'apprezzamento della religione e la sua interpretazione filosofica non è del resto cosa nuova né rara per chi conosca la storia della filosofia religiosa; basta ricordare lo spirito, per questo come per altri rispetti tanto affine ad Hegel, di Augusto Comte, spirito profondamente religioso, fondatore egli stesso d'una religione e che tuttavia nella sua filosofia non sa porre alla venerazione religiosa altro oggetto se non quel cosí poco venerabile essere che è l'umanità. Una religione senza fondamento trascendente è una vana parola: il principio d'ogni anima religiosa si riassume in fondo, come Schopenhauer dice, in questa semplice professione di fede: io credo in una realtà trascendente. Tutti i tentativi di tradurre questa aspirazione verso il trascendente in qualche cosa di umano e di finito hanno lo stesso valore dei tentativi di derivare la legge morale dal piacere o dall'interesse: la filosofia conferma qui la credenza secolare dell'umanità, che il termine di tutte le nostre aspirazioni, come la legge della nostra vita, sono al di là della vita.

Due fatti hanno concorso a creare un'aureola di religiosità all'hegelianismo: il fondamento idealistico del suo pensiero e l'accordo esteriore, da Hegel ostentato, fra la sua dottrina e la ortodossia. Ma quanto al primo punto bisogna intendersi sulla parola « idealismo » che ha due sensi ben distinti. Idealistica in senso gnoseologico è ogni dottrina che pensa la realtà come un fatto od un complesso di fatti di natura spirituale: idealistica è in questo senso la concezione hegeliana come quasi tutta la filosofia dopo Kant; ma idealista in tal senso è anche ogni filosofo positivista o fenomenista che riduca la realtà a sensazioni. Idealistica in senso metafisico, ossia nel senso platonico, può dirsi invece solo quella filosofia che riconosce la realtà dell'ideale, del dover essere, del trascendente. È in questo senso che l'idealismo

è il fondamento necessario d'ogni dottrina religiosa: ma in questo senso nessuna dottrina è cosí recisamente avversa all'idealismo come la dottrina hegeliana.

Quanto, in secondo luogo, all'accordo col dogma cristiano, esso non rappresenta altro che una pagina poco onorevole nella storia personale di Giorgio Federico Hegel. Hegel è stato un'altissima intelligenza, ma una personalità poco stimabile. Egli ci presenta il fenomeno — non isolato del resto — d'un'attività intellettuale meravigliosa, non sorretta da alcuna elevatezza di carattere. I suoi fini nella vita sono stati puramente personali: la conquista d'una posizione, il successo, la dominazione. Quando nel 1811 ha raggiunto a Norimberga una posizione soddisfacente ed ha preso moglie, scrive all'amico Niethammer: « Il mio fine terreno è raggiunto: perché con un impiego ed una buona moglie si ha tutto in questo mondo. Queste sono le cose principali che un uomo deve aver di mira: il resto non sono piú capitoli, ma paragrafi e note ». Singolari parole per un filosofo! Questo carattere ci spiega molti particolari dell'attitudine assunta da Hegel nella sua carriera, dalla associazione con Schelling a Jena fino al suo rapporto col cristianesimo ecclesiastico. Quando Hegel e Schelling si associarono a Jena per fondare il *Giornale critico di filosofia*, si sparse per Jena la voce che Schelling — allora già docente dell'università e celebre — avesse fatto venire dalla nativa Svevia una specie di masnadiero per sostenerlo nella lotta contro Fichte: questo masnadiero era Hegel. Ed in realtà i due amici non sembrano proporsi nel giornale altro fine che questo: aggredire e deprimere con ogni mezzo, specialmente con lo scherno, tutti quelli che facevano loro ombra, per elevare se stessi. Ed anche in questa associazione chi fa moralmente la piú triste figura è Hegel. Quando venne, nel gennaio 1801, a Jena, Hegel aveva già la sua filosofia e vedeva chiaramente le deficienze di Schelling: tuttavia dichiara di adottarne la filosofia ed è piú schellinghiano di Schelling. Ciò si capisce: mentre Schel-

ling era già un maestro celebre, Hegel era un ignoto ed aveva bisogno d'appoggiarsi ad un nome, ad un gruppo, per aprirsi la via. Ma quando, nel 1803, Schelling è chiamato a Würzburg, comincia la guerra subdola di Hegel contro di lui. E mentre Schelling, che fu ad Hegel amico generoso, s'informa affettuosamente dell'opera sua, la *Fenomenologia*, era già stesa e stampata la famosa prefazione in cui Hegel si separava dal suo amico con parole di disprezzo e di scherno. Non parlo poi della condotta di Hegel a Bamberga: mentre Fichte pronunziava a Berlino i famosi *Discorsi alla nazione tedesca*, Hegel dirigeva a Bamberga un giornale devoto a Napoleone e metteva fedelmente in pratica l'imperativo categorico hegeliano: servire sempre il padrone piú forte. E quando dopo il 1818 a Berlino diventa il filosofo ufficiale della reazione prussiana, egli si vale della sua influenza politica per la diffusione della sua filosofia: si circonda di scolari servili ed arroganti, riempie le università di sue creature, le quali non hanno altro merito che di cantare in tutti i toni le lodi del maestro, e perseguita con animosità implacabile i suoi rivali. Ma il peggiore episodio di questo periodo è la sua denunzia di Fries, suo rivale fin dai tempi di Jena, che era stato sospeso per la sua partecipazione ai moti liberali studenteschi e che Hegel nella sua prefazione alla *Filosofia del diritto* denunzia pubblicamente al governo: fatto veramente turpe e disonorante che sollevò anche allora una generale indignazione. « È uno spettacolo doloroso (scrive di lui un biografo benevolo, il Dilthey) vedere questo grande pensatore, uomo nel resto di carattere fermo e schietto, in una posizione ambigua che allontanò da lui i migliori uomini del tempo e lo accomunò coi peggiori. Egli pagò la sua potenza un grave prezzo. Egli diede anzitutto reale fondamento a quella condanna della filosofia ufficiale che va da Schopenhauer a Feuerbach ed a Nietzsche. Il disdoro, che Hegel e Schelling come filosofi di Stato hanno gettato sul nome puro della filosofia, è incalcolabile. È un tragico destino dei caratteri autoritari nella vita scientifica

che essi debbano pagare la loro influenza con compromessi e posizioni ambigue, che sono inconciliabili con le esigenze d'un pensiero indipendente ed obbiettivo ».

Questo aspetto del carattere di Hegel ci spiega come nei rapporti dell'hegelianismo e del cristianesimo egli si sia mantenuto sempre in una situazione equivoca, voluta ad arte ed a lui imposta dalla sua posizione ufficiale. Che Hegel non potesse prendere letteralmente il miracolo e la rivelazione si capisce. La via per un'intesa della filosofia con la religione non poteva essere che quella già aperta da Kant e cioè quella dell'interpretazione simbolica dei dogmi. La verità fondamentale della religione è per Kant la verità morale: i dogmi nascono dalla tendenza dello spirito a rappresentarsi sotto forma di persone e di eventi i rapporti e le idee fondamentali della vita morale. Ma mentre Kant procede per questa via con onesta chiarezza, Hegel aduna intorno a questo punto tutte le tenebre del suo pensiero e del suo linguaggio. Egli è abilissimo nel mostrare la debolezza intrinseca e il carattere arbitrario delle speculazioni teologiche, ma è altrettanto abile nel nascondere il carattere razionalistico della sua dottrina. Egli chiama ora il cristianesimo la religione assoluta: ma perché pone come conclusione e culmine del pensiero cristiano la sua filosofia; e dedica una gran parte della *Filosofia della religione* alla giustificazione del dogma cristiano, perché in esso è rappresentato, secondo lui, il dramma eterno dello spirito. Anche il rapporto tra religione e filosofia, cosí essenziale, è posto in termini sibillini; vi sono dei passi nella *Filosofia della religione* dove è evidente lo sforzo d'avvicinare la sua teoria dei tre momenti dello spirito al dogma cristiano e di assimilare la sua idea pura al concetto d'un Dio personale. Tutte queste volute oscurità, queste ambiguità dialettiche, questa premura di mettere in luce i punti d'accordo, non solo non aggiungono nulla al valore religioso dell'hegelianismo, ma non fanno anzi che renderci dubbiosi circa la sincerità e la profondità del sentimento religioso di Hegel

stesso. Un'anima diritta e sinceramente religiosa avrebbe respinto da sé queste ipocrisie col piú alto disdegno.

Non basta quindi il sentimento profondo, che Hegel ha avuto dell'unità immanente, per fare della sua filosofia una filosofia religiosa. A me la concezione hegeliana nel suo complesso ha sempre richiamato quella famosa visione apocalittica di Giampaolo Richter quando i morti si levano dalle tombe e chiedono al Cristo: Dov'è il Dio che ci hai promesso? Ed il Cristo dopo avere percorso e scrutato l'universo, con amarezza risponde: Non vi è Dio in nessuna parte! Cosí è del mondo hegeliano. Percorriamolo in tutte le sue parti dall'idea pura alle creazioni piú alte dello spirito: noi potremo sentirvi in ogni parte il lavorío d'una ragione onnipotente e della sua dialettica inesorabile: ma Dio, ciò che noi chiamiamo Dio, non vi è in nessuna parte.

Finito di stampare nella tipografia
STEALT
Via Bologna, 45 Torino
Castagnole Lanze (Fraz. S. Rocco)
il 20 febbraio 1944

594